تكوين
TAKWEEN
للدراسات والأبحاث

الأثر الكلامي في علم أصول الفقه

قراءة في نقد أبي المظفر السمعاني



د. السعيد صبحي العيسوي

الأثـــر الـكـلامـي

فـي علم أصول الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

الأثر الكلامي في علم أصول الفقه

قراءة في نقد أبي المظفر السمعاني

الدكتور السعيد صبحي العيسوي

TAKWEEN
Studies and Research

الأثر الكلامي في علم أصول الفقه

قراءة في نقد أبي المظفر السمعاني

الدكتور السعيد صبحي العيسوي

الطبعة الأولى

١٤٤٣هـ/٢٠٢١م

TAKWEEN
للدراسات والأبحاث
Studies and Research

Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد

+966555744843
المملكة العربية السعودية – الدمام

+ 201007575511
مصر - القاهرة

مؤسسة دراسات تكوين
للنشر والتوزيع
س . ت ، ٢٠٥٠١١٧٦٢٠
جوال ، ٠٥٥٥٧٤٤٨٤٣

TAKWEEN
للدراسات والأبحاث
Studies and Research

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

أصل الكتاب رسالة علمية لنيل درجة (الدكتوراه) في أصول الفقه، من جامعة المدينة العالمية.

وكانت اللجنة العلمية لمناقشة الرسالة كالآتي:

١- الأستاذ المشارك الدكتور محمد عبد الرحمن سلامة (أستاذ أصول الفقه بجامعة المدينة العالمية) مشرفًا رئيسًا.

٢- الأستاذ المشارك الدكتور أيمن حمزة إبراهيم (أستاذ أصول الفقه بجامعة نجران) مشرفًا مساعدًا.

٣- الأستاذ الدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم (أستاذ ورئيس قسم أصول الفقه بجامعة الأزهر) مناقشًا خارجيًا.

٤- الأستاذ الدكتور حسيني سمرة (أستاذ أصول الفقه بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة) مناقشًا خارجيًا.

٥- الأستاذ المشارك الدكتور حساني نور (أستاذ أصول الفقه بجامعة المدينة العالمية) مناقشًا داخليًا.

٦- الأستاذ الدكتور عبد الرحمن طرشان (أستاذ أصول الفقه بجامعة المدينة العالمية) رئيسًا للجلسة.

إهداء

إلى مَنْ ربياني صغيرًا، وغمراني بفضل إحسانهما، جزاكم الله عني خيرًا ..

إلى زوجتي الفاضلة المثابرة: أم مالك .. وإلى رياحين قلبي: مالك، وحبيبة، وحنين ..

إلى مشايخي وأساتذتي، وأخصّ بالذكر معلّمي الراحل: مَن رعاني قرابة ١٤ عامًا بوافر علمه ونُصحه، والذي ظلّ ناصحًا إلى قُبيل وفاته بساعات، فقد أتاه اليقينُ وأنا عازم على إرسال نسخة من هذه الرسالة ليفيدني بما فتح الله عليه، فسبقنا القدر، وبقيت لدي بقايا نصحه ونقاشاته حولها: شيخي العلامة المحدِّث الناقد ساعد بن عمر غازي؛ رحمك الله، وجزاكم عني خيرًا

إلى روح هذه الحياة .. ورثة محمد بن عبد الله ﷺ: طلاب العلم في مختلف البقاع؛ أنتم جمال الحياة، وأقلامُكم ريشة تخطُّ طريق سعادة الدارين، وأوراقكم صفحات نورٍ تضيء الحياة ..

إلى أصحاب المحابر .. صبركم الله! وأعانكم! واعلموا أنّ وراءكم أيامًا ونوازل تحتاج إلى علمكم والهُدى الذي تحملونه، وثمت ميدان للتعليم والدعوة عبر ميدان البحث والمذاكرة .. ثبّت الله قلوبكم وأقلامكم على نصرة الحق، ولا كسر لكم قلمًا، ولا أعاقكم عن العلم والتعليم بعائق أو منعكم منهما بمانع!

وإلى المشتغلين بالأصلَين: أصول الفقه وأصول الدِّين .. أهديكم أجمل أيام عمري..

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المقدمة

إنَّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله؛ فلا مضلَّ له، ومن يضلل؛ فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله ﷺ. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

وبعد: فإنَّه لما كان علم أصول الفقه خادمًا للعلوم، وآلةً لتنقيح الاستنباطات والفهوم، فضلًا عن كونه علمًا إسلاميًا خالصًا؛ أدَّى ذلك إلى وثاقة رباطه بكثيرٍ منها، فكان مِنْ قدرهِ أنَّ صاحب المقالة الكلامية أو المتأثِّر بها إذا كتب في علم الأصول اطَّردت آثار ذلك في اختياراته وترجيحاته؛ طردًا لما يعتقده في جميع ما يكتب، فلا يخالف الشيء نظيره ولا يناقض الفرعُ أصلَه، وهذا هو المؤمَّل منهم؛ فالعلماء يجتهدون في تنزيه ما كتبوه عن صفة التناقض، فلا يخالف قولُهم في أصول الفقه معتقدَهم في أصول الدِّين، فإنَّ كثيرًا من تحريرات الأصول قد بُنيت على مُسلَّمات ومبادئ من علومٍ شتى أو تشاركت معها؛ سواءً كلامية أو منطقية أو لغوية أو حديثية أو فقهية.

فهذه الخصيصة لمن أخصِّ أوصاف علوم الآلة؛ خاصة علم أصول الفقه؛ فهي علوم معيارية، وتنطلق من مبادئ، ولها مناهج مطّردة في الفكر، ومسالك واضحة في الاستدلال والنّظر، ولها انعكاساتها على آحاد العلوم، وإلا لم يُسمُّوها أصولًا؛ فهُم لم يقعّدوا قواعد الاستدلال والنّظر إلا لاستعمالها في كلِّ ما من شأنه أن يُستدلَّ به أو يُنظر فيه؛ فالمنتظر من هذه العلوم اطّرادُها واتساقُها، وذوبانُها في العلوم، وتماهيها فيها، لا أن تكون قواعد جامدة تنظيرية.

والمقصد هو أنَّ ما يقرره كاتبٌ في علم الأصول لا بدَّ أن ينسجم ويتواءم مع ما قرّره في العلوم المشاركة أو المؤثّرة؛ كعلم الكلام والمنطق والفقه واللغة؛ والعلوم تتخادم، وليست قطعًا متجاورات.

وفي مصنَّفات أصول الفقه يجد المطالع بعض المعتنين بالأصْلين -أصول الفقه وأصول الدِّين- ممّن كتب في علم الأصول قد عمد إلى التوطئة بمقدمات كلامية بين يدي المسألة الأصولية ليُستساغ النَّظر ويحظى بقبول جُمْلي، مدفوعًا بالخوف من هاجس التناقض بين الكلام والأصول، وليُشعر القارئ باتساق بين العلمين، أو بين كُلِّيٍّ -علم الكلام- وجُزئيِّه -علم الأصول، فهذا عين ما حدث، وتفاصيل الدراسة كاشفة، ونصوصهم شاهدة.

كما أنَّ الناظر في واقع التآليف الأصولية والكلامية يجد وشائج وصلاتٍ عاقدة تصلُ الأصول الكلامية بعلم أصول الفقه، فكانت قنطرة لنقل مراجل الخلاف الكلامي وأشواك الاعتساف الجدلي -ضمنًا- إلى أرض أصول الفقه السهلة الوطيئة التي فيها يُسر التناول العربي وسلاسة التراكيب، فزيدت مباحث كلامية على إثر ذلك، لتكون هادية للمطالع ومُرشِدة له إلى الحق، فأحدثت هذه المواد الكلامية التي ألحقت بعلم الأصول خلافًا تبعيًا تَوارد عليه أرباب المذاهب الكلامية ممّن أسهموا في علم الأصول بالتأليف، أو ممن نُقلت أقوالُهم وتقريراتُهم إلى علم الأصول، والكلُّ ينتصر لمقالته، ويحشد لها، ويجعلها قواعد حاكمة على علم الأصول، بل العلوم كلها!

ففي ظلال هذه الملابسات يجدُ مُتتبِّعُ علم الأصول أنه قد حفل بالمواد الكلامية، سواءٌ وافقت أهل السُّنة والجماعة، أو المعتزلة، أو الأشاعرة، أو الشيعة، وقد يجدُ في ذلك معارضة بين ما اعتقده في أصول الدِّين، وما يجده في مطالعة علم أصول الفقه.

ولعل هذا يظهر جليًا في اعتذار كبار أئمة الأشاعرة عن بعض فقهاء الشافعية لما وقعوا في موافقة الآراء الاعتزالية.

فيحكي ذلك تاج الدين السُّبكي[1]، قائلًا: «وقد كنت أغتبط بكلام رأيته للقاضي أبي بكر[2] في «التقريب والإرشاد»، وللأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[3] في «التعليقة في أصول الفقه» في مسألة شكر المنعم؛ وهو أنهما لما حكيا القول بالوجوب عقلًا عن بعض فقهاء الشافعية من الأشعرية قالا: اعلم أنَّ هذه الطائفة من أصحابنا ابن سريج[4] وغيره كانوا قد برعوا في الفقه، ولم يكن لهم قدمٌ راسخٌ في الكلام، وطالعوا على الكِبَر كتب المعتزلة، فاستحسنوا عباراتهم وقولهم: يجب شكر المنعم عقلًا، فذهبوا إلى ذلك غير عالمين بما تؤدي إليه

---

(١) هو عبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي الشافعي، له: رفع الحاجب، وجمع الجوامع، وطبقات الشافعية. توفي بالطاعون سنة ٧٧١هـ. ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ط١، ٣/١٠٤، وابن العماد، شذرات الذهب، ط١، ٦/٢٢١.

(٢) هو محمد بن الطيب الباقلاني، أبو بكر، الأشعري، شيخ المالكية، وله: تمهيد الأوائل، والتقريب والإرشاد، توفي ببغداد سنة ٤٠٣هـ. ينظر: اليحصبي، ترتيب المدارك، ط٢، ٧/٤٤-٧٠، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ط٣، ١٧/١٩٠.

(٣) هو إبراهيم بن محمد، الإسفراييني، الشافعي، أبو إسحاق، وله: تعليقة في أصول الفقه. توفي بنيسابور عام ٤١٨هـ. ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ١/١٥٨، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٧/٣٥٣.

(٤) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس، القاضي الشافعي، فقيه العراقيين. توفي ببغداد سنة ٣٠٦هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤/٢٠١-٢٠٤، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط٢، ٣/٢١.

هذه المقالة من قبيح المذهب»[1]. ومثله قد يقال في المنتسب إلى أهل السُّنَّة والجماعة في موافقته الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم.

فهذا هو الواقع .. وهذه هي القضية..

وممَّن سطَّر حول نقد نقاط التَّماسّ الأصولي الكلامي دُرًّا منثورًا الإمام أبو المظفَّر السَّمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ خاصة في ربوع مُدوَّنته الأصولية «القواطع»، فكان بحقٍّ من كبار أئمة العلم في الأصلين؛ أصول الدِّين وأصول الفقه، بشهادة أهل العلم في ذلك، فكان الإمام أبو المظفَّر منتقدًا لمسالك المتكلمين الأصولية، دافعًا للدخيل الكلامي عن أرض الأصول؛ إما بالتصفية والإبعاد، أو الردّ والإبطال، وينتصر لما يظهر له بالدَّليل المعتبر.

لذا، فإنَّ تحليل هذا النقد الفريد المتقدِّم لهو خليقٌ باقتراح جديد أو كشف في علوم أبي المظفَّر.

فمن هنا وُلِدت الفكرة، ومهدت طريقًا إلى التشكُّل؛ دراسة نقد الإمام أبي المظفَّر لآراء المدرسة الكلامية في علم الأصول، سواء المتأثرة بالأصول الكلامية، أو المتشاركة معها، أو المنقولة من علم الكلام. وهذه الفكرة النقدية تظهر جلية في مسائل الخلاف الأصولي الكلامي، وتحتاج إلى شحذ الذهن للوصول إلى معقد الاستدلال مما ليس في غيرها من مسائل الوفاق، وفيها تظهر مدارك النَّظر للفصل بين ما هو من مادة الأصول أو مادة الكلام.

ولعل مما يخفف تلك الضراوة أنَّ الإمام أبا المظفَّر كان مندونًا للاتجاه الكلامي، ويغلب عليه المشرب السُّنِّي الفقهي الأصولي، وما من موقف يمرُّ به إلا ويحطُّ على أصحاب المذاهب الكلامية، ومما يشير ذلك أيضًا: قلم

---

(1) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٣/٢٠٢، والزركشي، البحر المحيط، ط٢، ١/١٤٤. ونحوه أيضًا موقف بعض الشافعية الأشاعرة ممن وافق المعتزلة في حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع، فذكروا أنه قد نظر إلى أقاويلهم من لا معرفة له بالأصول. كما عند الزركشي: البحر المحيط ١/١٦٨.

أبي المظفَّر الرّشيق، فعبارتُه عربية فصيحة، ومعانيه وافرة سديدة، يذكّرُ بقلم مُدوّن الأصول الأوّل: الإمام المطّلبي محمد بن إدريس الشّافعي -رحمه الله-؛ فقد وافقه أبو المظفّر مذهبًا وانتماءً، مَسْلكًا وصناعة؛ فكلاهما مناوئ للمتكلمين- وإن اختلفت نوعية المتكلمين الذي واجههم الإمامان في بعض الأصول- وتركيزهما مُنْصَبٌّ على الوظيفة الأصولية.

كما وجد الباحث أنّ الاهتمام بآراء وتقريرات أبي المظفّر لا يَفِي له بمكانته، مع اعتراف الأصوليين بمكانته وقيمة مؤلَّفه، وهذا لا يعيب الإمام؛ فإنّ لهذا أسبابًا[1]، ولعل منها: أنه واجه أئمة المدرسة الكلامية بالنّقد الجاد، وهذا قد أثّر نوعًا ما في التحفظ على بعض آرائه من قِبل المتكلمين.

فهذا الموقف قد يكون واقعيًا إذا نُظر إلى حركة التأليف الأصولي، فأحيانًا تجد نَبْذًا لهم بـ(الحشوية) عند تحرير مذهبهم[2]. وكثيرًا ما يظهر للمطالع قلة

---

(1) يمكن إرجاع شهرة بعض الكتب أو خمولها إلى نوعية المباحث التي يتناولها الكاتب، وقلم الصياغة، ومنها -وأهمها- توفيق الله، وغير ذلك. ينظر دراز، مقدمة تحقيقه على الموافقات للشاطبي، ط1، ص9-10.

(2) أول من ابتدع مصطلح الحشوية المعتزلة؛ فإنهم يسمُّون الجماعة والسواد الأعظم الحشو. وحشو الناس: هم عموم الناس وجمهورهم، وهم غير الأعيان المتميزين، يقولون: هذا من حشو الناس، كما يقال: هذا من جمهورهم. وأول من تكلم بهذا عمرو بن عبيد، وقال: كان عبد الله بن عمر [رضي الله عنه] حشويًا. فالمعتزلة سموا الجماعة حشوًا، كما تسميهم الرافضة: الجمهور. ويُلقِّب بها المعتزلة والأشاعرة عامة منتسبي أهل السنة والجماعة من الحنابلة وأهل الحديث، وأحيانًا على غيرهم. ومن ذلك ما ذكره الحشمي المعتزلي: «فصل في ذكر الحشوية النابتة ... ويدَّعون أن أكثر السلف منهم، وهم براء من ذلك منزهون عن قولهم ... ومن رجالهم أحمد بن حنبل».

ينظر: الحشمي، عيون المسائل في الأصول، ط1، ص90، و171، وعبدالجبار، المنية والأمل، د.ط، ص11، والجويني، البرهان، ط5، 248/1، والغزالي، المنخول، ط3، ص76، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، د.ط، 185/3-186.

وللمزيد حول مصطلح «النابتة» و«الحشوية» عند المعتزلة: ينظر: الجاحظ، رسالة في النابتة إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دُؤاد، «رسائل الجاحظ»، د.ط، 7/2، وينظر تعريفه لعبدالسلام هارون، في تحقيقه لرسائل 5/2.

الاعتناء بتحرير مذهبهم في الخلاف، والعجيب هنا وجود ذلك في المعاصرين بعد نضوج مناهج البحث العلمية الحديثة[1].

وهذه الشكوى قديمة، فقد ذكر ابن تيمية رحمه الله أنَّ «كثيرًا من الناس يقرأ كتبًا مصنَّفة في أصول الدِّين وأصول الفقه، بل في تفسير القرآن والحديث، ولا يجد فيها القول الموافق للكتاب والسُّنَّة الذي عليه سلف الأمة وأئمتها، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول، بل يجد أقوالًا كلٌّ منها فيه نوعٌ من الفساد والتناقض، فيحار: ما الذي يؤمن به في هذا الباب؟ وما الذي جاء به الرسول ﷺ؟ وما هو الحق والصدق؟ إذ لم يجد في تلك الأقوال ما يُحصِّل به ذلك. وإنما الهدى فيما جاء به الرسول ﷺ الذي قال الله فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٢-٥٣]»[2].

ولما كان الحيادُ والموضوعية من أهم شرائط البحث وباحثه؛ فإنَّ الموقف الذي اتخذه الباحث من هذا النقد مُنصبٌّ على التحليل والنَّظر؛ تحليل موقف الإمام، مستلهمًا رأيه وفكره من متناثر كلامه في مصنَّفاته؛ فالكاتب مهما بلغ براعة في الصِّياغة قد يروم إيجازًا في موضع فيُصبح إلغازًا، ولربما أوجز في موضعٍ ما قد أطنبه في آخر، ثم تحليل المآخذ الكلامية ونقدها، سواء نصَّ عليها الإمام السمعاني أو نصَّ عليها غيره، أو اجتهد الباحث في إرجاعها إلى أصولهم الكلامية، ثم نقد الباحث لهذا التحليل قدر المستطاع؛ فما من إمامٍ إلا ويقع له ما هو حريٌّ بأن يراجع فيه، فقد يُوردُ أدلةً من قبيل حشد الاستدلال، ويكون

---

(١) ومن ذلك جعل الخلاف في مسائل التعليل والتحسين والتقبيح العقليين ونحوها بين مذهب المعتزلة والأشاعرة. ينظر مثلًا: قاسم، مقدمته على مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ط. ٢، ص٩، والطيب، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية، م. المسلم المعاصر ص٣٥.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٧/١٠٢، و٥/٤٨٤، وانظر له: منهاج السنة النبوية، ط١، ٢/٣٥٨-٣٥٩.

قاصرًا عن رتبة الاحتجاج. ثم يأتي تحرير محل النزاع، والنظر في الآراء، وتدعيمها وإبراز وجه استدلالاتها. ثم نظرٌ أخير في أحقِّها وأحقِّها بالنُّصرة؛ أي نصرة ما يعنّ للباحث، سواءً وافق الإمام السمعاني أو خالفه.

فهذه المسالك الدائرة حول تحليل رأي أبي المظفَّر، وتحليل المآخذ الكلامية، والنظر في الآراء وأدلتها، ثم النَّظر في الأحظِّ منها إذا نُوقشت بموضوعية بعد التحقق من نسبتها؛ فإنها ستُظهِر حقائق القضايا المتنازع فيها، وتكشف عن قيمة نقد أبي المظفَّر ومواقفه من المسائل الأصولية الكلامية؛ فإنَّ قلم التجرُّد في تحليل آراء الأئمة ومواقفهم أصدق بيانًا للحقيقة من قلم التعصُّب المنحي المدفوع بالهوى.

هذا، وإنَّ الباحث ليرجو أن تكون هذه الدراسة اعترافًا بجميل هذا الإمام، ونشرًا لعلمه، وتحليلًا صادقًا للنقد الذي سطَّره حول المباحث الكلامية الموجودة في علم الأصول.

ومن الله أستمدُّ العون والسَّداد، وأسأله تعالى أن يجعلها خطوة مباركة في سبيل التجديد الصَّحيح لهذا العلم، ورسمه على خُطى الرعيل الأوَّل، وأن يتقبَّله، وينفع به.

ومما يختلج صدري لأبثه بين يدي الكتاب أن أقول:

إن هذه الدراسة ليست فكَّ اشتباك بين الأصوليين والنُّظَّار، أو مفاصلة بين المختلفين، إنما هو دوران في فَلَك علوم أبي المظفر، ونصرة لما قد يظهر؛ ولعل الإنسان يقول اليوم قولًا يخالفه غدًا، وقد حاولتُ ألا أتعدَّى حدِّي، وألا أنصِّب نفسي حَكَمًا بين أساطين المنقول والمعقول رحمهم الله؛ فهذا أدبُ العلم ودأبُ أهله.

وغاية ما يفعله الباحث الآن محاولةُ جمع كلام العلماء، وحسنُ تحليله.

ولا شك أن التماس السلامة ومحاولة النجاة من تبعات الملامة مما يحمدُ في هذا النوع من العلوم الدقيقة، خاصة لمبتدئ يجهل أكثر مما يعلم.

كما أتوجّه بالشكر لله ربّ العالمين المتفضّل أولًا وآخرًا، ظاهرًا وباطنًا، ثم أتقدّم بالشكر لكلّ من لهم عليّ فضل، والدايَ حفظهما الله تعالى، ومشايخي وأساتذتي حفظهم الله تعالى، ورحم من مات منهم.

وأتوجّه بالشكر والامتنان وأخصُّ بعد التعميم أصحاب الفضيلة مشرفي الدراسة؛ فضيلة الأستاذ المشارك الدكتور محمد عبد الرحمن سلامة (أستاذ أصول الفقه بجامعة المدينة العالمية)، وفضيلة الأستاذ المشارك الدكتور أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم (أستاذ أصول الفقه بجامعة نجران)، ولأصحاب الفضيلة المناقشين؛ فضيلة الأستاذ الدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم (أستاذ ورئيس قسم أصول الفقه بجامعة الأزهر)، وفضيلة الأستاذ الدكتور حسين سمرة (أستاذ أصول الفقه بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة)، وفضيلة الأستاذ المشارك الدكتور حساني نور (أستاذ أصول الفقه بجامعة المدينة العالمية).

كما أتوجه بالشكر الجزيل لشيخي أ.د أحمد بن عبد اللطيف آل عبد اللطيف حفظه الله، وشيخي العلامة ساعد بن عمر غازي رحمه الله تعالى، فاللهم اجزهم عني وعن إخواني طلاب العلم خيرًا، واجعله في ميزان حسناتهم يوم اللقاء.

✍ وكتب

د. السعيد صبحي العيسوي

مكة المكرمة

٢٢ صفر ١٤٤٣

Esawi.said@gmail.com

فصل تمهيدي

ويشتمل على عدة مباحث:

المبحث الأول: ممهدات الدراسة.

المبحث الثاني: أصول الفقه والكلام: [التماس- التخاذم].

المبحث الثالث: أبو المظفر السمعاني: [حياته- منهجه في التحرير الأصولي وعلم الكلام].

المبحث الأول

ممهدات الدراسة

نظرًا لاختلاط كثير من مسائل علم أصول الفقه بمواد من علم الكلام، وكون هذه المواد مؤثرة في كثير من الأحيان في بحث القضايا الأصولية، ولما تميز به نقد الإمام السمعاني للآراء الكلامية في علم أصول الفقه -سواء كانت مؤثرة في مسائل الأصول أو منقولة إليها أو مشاركة معها- من دقة وتحرير؛ مع عدم اهتمام الباحثين بإبرازها وتحليل مآخذها وأثرها؛ فإنَّ إشكالية البحث تنصبُّ على عدم الاهتمام بإبراز نقد الإمام السمعاني للآراء الكلامية في البحث الأصولي، سواء وافق أصحابها أو خالفهم، وكذلك تحليل المآخذ الكلامية المؤثرة في الاختيارات الأصولية.

وعليه فإن البحث يجيب عن عدة تساؤلات، من أبرزها:

- ما الموقف النقدي الإجمالي والتفصيلي للإمام أبي المظفَّر من المسائل الأصولية التي تأثرت بالآراء الكلامية، أو تشاركت معها، أو المسائل الكلامية المنقولة لعلم الأصول؟
- ما الأصول الكلامية الذي استمدت إليها هذه المسائل؟
- كيف تعامل الأصوليون مع هذه الآراء الكلامية؟

○ ما نوع الخلاف في هذه المسائل، وما ثمرتها؟

وتتلخص أهداف الدراسة في عدة نقاط:

١- تحليل الموقف النقدي الإجمالي، ثم النقد التفصيلي لأبي المظفَّر من المسائل الأصولية المتأثرة بعلم الكلام أو تشاركت معه، أو المسائل الكلامية المنقولة إلى علم الأصول.

٢- تحليل المآخذ الكلامية التي استند إليها هذا النقد.

٣- تحرير النزاع الأصولي الكلامي لهذه المسائل، وبيان الراجح منها.

٤- ذكر أثر المواد الكلامية المنقولة إلى علم الأصول، أو المؤثرة فيه، أو المشاركة معه.

وتأتي أهمية هذا البحث في كونه:

١- يقدِّم نقدًا للآراء الكلامية التي أثَّرت في المباحث الأصولية.

٢- يمثِّل تحريرًا لكثير من مسائل الخلاف الأصولي المبنية على آراء كلامية، أو المتأثرة بها.

٣- يركز على إبراز المآخذ الكلامية التي أثَّرت في علم أصول الفقه.

٤- خطوة على طريق التجديد الأصولي الصحيح، وتسهيل تمييز الدخيل عن الأصيل من مباحثه، ويستطيع أن يبني عليها الباحثون خطوات أعمق في تجديد هذا العلم، فإن تمييز الدخيل الكلامي الذي لا يترتب عليه ثمرة أصولية أو فقهية مقبولة، هو أولى بإعادة النَّظر في إدخاله في المدوَّنات الأصولية، ليبقى في فنِّه المخصوص ليناقش فيها ويثمر فيها، وإلا فلو أن كل مسألة لها امتداد كلامي أو لغوي أو فلسفي نُقل الخلاف فيها إلى البحث الأصولي كحالها في علمها الأصيل؛ لما كان علم الأصول ذا ماهية واضحة، بل أصبح أخلاطًا وأشتاتًا من المعارف.

٥- إبراز جزء من علوم الإمام أبي المظفَّر السَّمعاني رحمه الله، ونقدها، وتحليلها.

الدراسات السابقة:

توجد بعض الدراسات القريبة من موضوع بحثنا حول المواد الكلامية وعلاقتها بعلم أصول الفقه، ومنها:

١- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدِّين، للدكتور محمد العروسي عبد القادر، ط٢، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض- المملكة العربية السعودية. وقد تناول فيه مسائل أصول الدِّين التي تبحث في علم أصول الفقه، وناقش ذلك مناقشة عقدية، مبينًا وجه إدخال المسألة في علم أصول الفقه، وبلغت (٥٧) مسألة، مرتبة حسب ذكرها في كتب الأصول، لكنه لم يُعن بتحليل المآخذ الكلامية التي أوردها أبو المظفر إلا النزر اليسير.

ويُستفاد منها في تحرير المسائل التي تم تناولها في العلمين -علم أصول الفقه وعلم الكلام، وكذلك تحرير مذهب أهل السنة والجماعة فيها.

٢- مسائل أصول الدِّين المبحوثة في علم أصول الفقه، عرض ونقد على ضوء الكتاب والسُّنَّة، للدكتور خالد بن عبد اللطيف عبد الله، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، الدار الأثرية، الأردن. وقد تناول المسائل العقدية التي بُحثت في علم أصول الفقه، وهي دراسة جادة، ويغلب على الدراسة الاتجاه العقدي، وليس فيها إشباع أصولي، ولم يُعن بتحرير آراء أبي المظفر وتحليل مآخذه الكلامية في نقد الآراء الكلامية.

ويُستفاد منها في تحرير مذهب أهل السنة والجماعة في قضايا أصول الدين التي تم تناولها في علم أصول الفقه.

٣- علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، للدكتور محمد بن علي الشنبري، ط١، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م، مكتبة حسن عصرية- بيروت. والكتاب يمثل جزءًا

للمسائل التي يلتقي فيها العلمان: علم الأصول وعلم الكلام، متناولًا ذلك حسب ترتيب أصول الفقه، وذكر المسائل يعتبر ذكرًا مفرعًا على قضية الدراسة الأولى وهي العلاقة والتأثير والتأثر بين العلمين، والدراسة جادة وقوية، ولكنها لم تفصل في آحاد المسائل، ولم يعنَ كذلك بآراء أبي المظفر وتحليل المآخذ الكلامية التي نقد فيها الآراء الكلامية في علم أصول الفقه.

ويُستفاد منها في العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام.

٤- علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق: مقاربة جدلية في التاريخ والتأثير، للدكتور وائل الحارثي، رسالة ماجستير ١٤٣١هـ، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، ط. ١، ٢٠١٢م، مركز نماء، بيروت. ومن أبرز ما تناول فيها موازنة بين علم أصول الفقه وعلم المنطق، وتاريخ تأثر علم أصول الفقه بعلم المنطق، وإشكالية التأثير والتأثر، في الحدود والمسائل والمنهج.

ويُستفاد منها في العلاقة بين العلوم والتأثير والتأثر.

أما الدراسات حول الإمام السمعاني ﷺ ومنهجه واختياراته، فمنها:

٥- منهج الإمام السمعاني في كتابه «قواطع الأدلة في أصول الفقه»، رسالة دكتوراه، د. عمر غني سعود العاني، جامعة بغداد-كلية الفقه وأصوله، ١٤٢٥هـ. وقد تناول الموضوع في عدة أبواب، متناولًا الإمام السمعاني وكتابه «القواطع»، ومصادره فيه. ومنهجه: فذكر منهجه في النقل عن المصادر، وإيراد الأقوال، والتعاريف، وتحرير الخلاف، وغيرها، وقد جاءت الاختيارات على الترتيب الذي أورده الإمام السمعاني، خلافًا للمألوف في المدونات الأصولية، فذكر رؤوس المسائل، وترجيح الإمام، ولم يتعقبه الباحث أو يدعمه، أو يقارنها بآراء غيره، ولم يعقد فصلًا لنقد المسائل الكلامية، واقتصر على كتابه «قواطع الأدلة».

ويُستفاد منها في البناء النظري حول منهج أبي المظفر في الخلاف والتحرير وغيره.

٦- **جهود الإمام أبي المظفَّر السمعاني في تقرير عقيدة السَّلف**، رسالة ماجستير، لمحمد بن بوبكر بنعلي، الجامعة الإسلامية- المدينة المنورة، ١٤١٤هـ. وقد تناول فيها أبرز قضايا الاعتقاد، كمباحث توحيد الربوبية والإلهية والأسماء والصفات، وذكر جملة من جهوده في تقرير أمور العقيدة المتعلقة بالإيمان، وأحكام الكبيرة، والقَدَر، واليوم الآخر، والصحابة ﷺ، ولم يتناول قضية الآراء الكلامية المتعلقة بالقضايا الأصولية، وإن كان قد تناول عددًا قليلًا ضمنًا، كمسألة إيجاب النظر وغيرها، ولم يتناول القضايا الأصولية المتعلقة بها.

ويُستفاد منها في بعض المسائل التي أوردها الباحث مما يتفق مع شرط الدراسة، ولكنها قليلة.

٧- **جهود الإمام أبي المظفَّر السَّمعاني ت ٤٨٩هـ في الفقه والأصول**، رسالة ماجستير، لأزهر أبوبكر، بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م. وهي تتناول آراء أبي المظفَّر الأصولية والفقهية التي تميزه عن غيره من الشافعية.

ولم يتناول قضية نقده للآراء الكلامية في علم أصول الفقه.

٨- **آراء الإمام أبي المظفَّر السَّمعاني العقدية من خلال كتابه «تفسير القرآن العزيز» جمعًا ودراسةً**. رسالة دكتوراه، د. مازن بن عيسى، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بأم درمان- السودان، عام ١٤٣٧هـ. وفي هذه الدراسة قام الباحث بجمع آراء الإمام أبي المظفَّر السَّمعاني العقائدية، -من خلال كتابه «تفسير القرآن»- كتوحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، ونواقضها، وحقيقة الشرك، والإيمان بالملائكة، والرسل، والإيمان بالجن والشياطين، واليوم الآخر، والقدر.

ولم يتناول القضايا الكلامية المتعلقة بالمباحث الأصولية، وقد اقتصر على تفسير أبي المظفر أصالة، وبعض كتبه تبعًا.

٩- **تخريج الفروع على الأصول من كتاب «الاصطلام» للإمام السمعاني: دراسة مقارنة بكتابه «قواطع الأدلة»**، رسالة ماجستير للباحثة أسماء آل فاران، جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٤هـ: وقد تناولت التطبيقات الفقهية من كتاب الإمام السمعاني «الاصطلام» للقواعد الأصولية التي أصلها في كتابه «القواطع»، ويغلب على الدراسة المزاج الفقهي، ولم تُعنَ بالجوانب الكلامية وتحليل مآخذها عند الإمام أبي المظفر رحمه الله تعالى.

ويُلحق بذلك تحقيقات كتاب «القواطع»: ففيها إفادات وتنبيهات جيدة، وأخص منها: طبعة «**قواطع الأدلة في أصول الفقه**»، تحقيق د. عبدالله الحكمي، وأ. د. علي عباس الحكمي، [القسم الأول منه رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية]، ط. ١، مكتبة التوبة - الرياض، ١٤١٩هـ. وطبعة: «**القواطع في أصول الفقه**»، وبحاشيته: عُدَّة الذارع في التعليق على القواطع، لصالح حمودة، ط. ١، دار الفاروق - الأردن، ١٤٣٢هـ.

فالدراسات السابقة -كما يظهر للمُطالع- فيها إفاداتٌ كبيرة، لكنها لم تركِّز على فكرة هذه الدراسة، وهي تحليل النقد الكلامي للمسألة الأصولية التي تحتوي على مادة كلامية مؤثرة فيها أو المسألة الكلامية المنقولة أو المشاركة مع علم الأصول، في ضوء نقد الإمام السَّمعاني ﷺ.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن تكون دراسة الموضوع بالمنهج (الاستقرائي التحليلي المقارن)؛ وعليه فإنَّ البحث يُعنى بتتبُّع المواد الكلامية المؤثرة في علم الأصول التي نقدها الإمام السمعاني خاصة في كتابه «القواطع»، ثم دراسة ذلك دراسة تحليلية لاستخراج أبرز المآخذ الكلامية المؤثرة في المسألة الأصولية سواءً من الإمام السمعاني أو غيره إن لم أجده قد استوعبها؛ مع تدعيم آرائه بنقول أئمة الكلام من مراجعهم؛ ثم مقارنة أقوال الأصوليين وأدلتهم التي تخدم الفكرة لمحاولة الوصول إلى الراجح في هذه الآراء، سواءً وافق الإمام السمعاني أو خالفه، مع ذكر نوعية هذا الخلاف في علم الأصول وثمرته.

حدود البحث:

دراسة الأثر الكلامي في علم أصول الفقه، ونقد الإمام السمعاني لها، وسواءً نُقلت هذه المواد الكلامية إلى علم الأصول، أو أثرت في مسائله، ثم تحليلها، وبيان مأخذها، والراجح فيها، وأثرها.

إجراءات البحث:

١- حصر ما ذكره الإمام السمعاني من الآراء الكلامية في كتابه (القواطع في أصول الفقه) [ط١، دار الفاروق]، والاستفادة مما كتبه في مؤلفاته الأخرى المتوفرة

٢- حصر الدراسة في المسائل الكلامية التي أثرت في علم أصول الفقه أو نُقلت إليه، أو تشاركت معه في بحثها.

٣- تعيين المسألة التي أوردها الإمام السمعاني، ومحاولة صياغة عنوان المسألة صياغة كلامية تبرز الأثر الكلامي، وتظهر محلَّ نقد الإمام أبي المظفَّر لها.

٤- ذكر نقد الإمام السمعاني للمسألة المتأثرة بالمادة الكلامية وتحليله.

٥- تحليل أبرز المآخذ الكلامية المؤثرة في المسألة المبحوثة.

٦- تحرير محل النزاع، وذكر أبرز الآراء الأصولية التي تخدم فكرة البحث والبناء الأصولي الكلامي الذي انتقده، وخلاصة الأدلة المرتبطة بالفكرة؛ لئلا يتشتت القارئ فيما لا يراد من البحث.

٧- اجتهاد الباحث في اختيار الرأي الراجح.

٨- تحديد نوع الخلاف في المسألة.

٩- ذكر الأثر المترتب على الخلاف في المسألة باختصار، إن وُجد ذلك.

المبحث الثاني
أصول الفقه والكلام: [التَّماسّ - التخادم]

حقيقة علم أصول الفقه:

للعلماء طريقتان في تعريف علم أصول الفقه؛ فمنهم من ذهب إلى تعريفه بأنه العلم بالأدلة أو معرفة الأدلة. ومنهم من ذهب إلى تعريفه بأنه الأدلة نفسها[١].

ومردُّ ذلك إلى أنه إذا نُظر إليه باعتبار مجموع لفظه الذي تركَّب منه سُمِّي في الاصطلاح إجماليًا لقبيًا، وكان تعريفه: (العلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية). وإذا نُظِرَ إليه باعتبار كل واحد من مفرداته، كان تعريفُه بأنه: (الأدلة)؛ لأن المادة التي تركب منها لفظًا (أصول الفقه) هي الأصول والفقه، والفقه فيها مفرد ذلك المركب، فيحتاج في تعريفه التفصيلي إلى تعريف كل واحد منها على حِدَته[٢]. فهنا مذهبان:

---

(١) ينظر: السبكي، جمع الجوامع، ط٢، ص١٣.

(٢) ينظر: ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ط٢، ص١٤٤.

المذهب الأوَّل في التعريف اللَّقبي لعلم أصول الفقه: تعريفه بأنه: (المعرفة) أو (العلم بالأدلة): فيقال: «العلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»(١).

أما المذهب الثَّاني في التعريف اللَّقبي لعلم الأصول: تعريفه بأنه (الأدلة) أو (الطرق)، لا العلم بها(٢): فيقال: «أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل»(٣). أو «ما تُبنى عليه مسائل الفقه، وتعلم أحكامها به»(٤).

فالتركيز في المذهب الثاني على كون علم الأصول أدلة أو طرقًا؛ فجعلوا أصول الفقه القواعدَ نفسها، لا العلم بها. وهذه الطريقة ارتضاها أبو المظفَّر في التعريف، فقال: «طرقُ الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية»(٥).

حقيقة علم الكلام:

اختُلف في تعريفه؛ عرَّفه الإيجي(٦) بأنه: «علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحُجج ودفع الشُّبه»(٧). وقيل: «العلم بالعقائد الدينية عن

---

(١) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير ١/١٧٧، ونحوه: خلاف، أصول الفقه، ط٨، ص١٢.

(٢) ينظر: المرداوي، التحبير ١/١٧٣، وانظر أيضًا: الجويني، الورقات [بشرحه للماردينى]، ط١، ص٦٧.

(٣) ابن قدامة، روضة الناظر، ط٣، ١/٥٤، وينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ط١، ١/٩٦.

(٤) ابن مفلح، أصول الفقه ١/١٥.

(٥) السمعاني، القواطع ١/٩٢.

(٦) هو عبد الرحمن بن أحمد، الإيجي، المطرزي، عضد الدين، له: المواقف، وشرح مختصر ابن الحاجب، تُوفي مسجونًا بقلعة دريميان سنة ٧٥٦هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ١٠/٤٦-٤٧، وابن حجر، الدرر الكامنة، د. ط ٢/٣٢٢.

(٧) ينظر: الإيجي، المواقف ص٩، وانظر أيضًا حفيد التفتازاني، الدر النضيد من مجموعة الحفيد، د.ط ص١٣٢-١٤٤.

الأدلة اليقينية»[(١)]. ويقول الفارابي[(٢)]: «وصناعة الكلام[(٣)] يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[(٤)].

وقيل: «علم يُقتدر به على المخاصمة والمناظرة والمجادلة في العقائد؛ بإيراد الحُجج والشُّبه، ودفع إيرادات الخصوم»[(٥)].

فهو على هذا قد يبدو أنه في معنى علم العقيدة؛ حيث عرّفوا علم العقيدة بأنه علم يُقتدر به على إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية، ودفع الشُّبه وقوادح الأدلة الخلافية[(٦)].

وأول مَن سمّى علم العقيدة بعلم الكلام المعتزلة، وذلك عندما طالع شيوخ المعتزلة كُتُب الفلاسفة أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنًّا من فنون العلم، وسمّتها باسم الكلام[(٧)].

والمتأمل في مادتيهما ومباحثهما وترتيبهما؛ يعلم أنهما متغايران؛ وذلك لأنّ علم الكلام مذموم عند السَّلَف من حيث الحكم الجملي العام، وليس بالنظر إلى آحاد المسائل الكلامية[(٨)].

---

(١) ينظر: التفتازاني، تهذيب المنطق والكلام، [بتعليقات السنندجي]، ط١، ص١٥.

(٢) هو محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر، الفارابي، التركي، فيلسوف، لقب بالمعلم الثاني، أول من اخترع آلة القانون. له: آراء المدينة الفاضلة، وإحصاء العلوم، والحروف. توفي ببغداد سنة ٣٣٩هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ١/١٠٢-١٠٧، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥/٤١٦، والزركلي، الأعلام ٧/٢٠.

(٣) صناعة الكلام: المراد بها علم الكلام نفسه. ينظر: بو ملحم، تحقيق إحصاء العلوم للفارابي، ط١، ص٨٥.

(٤) الفارابي، إحصاء العلوم، ص٨٦.

(٥) ينظر: البريكان، علم الكلام والتأويل، مجلة البحوث الإسلامية، ع ٦٨ ص٢٨٠-٢٨١.

(٦) ينظر: المرجع السابق ص٢٨٠.

(٧) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١/٢٩.

(٨) ومن ذلك قول الإمام الشافعي رحمه الله: «لأن يُبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه سوى الشرك خير له =

وأما علم العقيدة فممدوح عندهم، إذ يعتمد في إثبات العقائد على الأدلة الصحيحة من الكتاب والسُّنَّة ومعقولهما، أما علم الكلام فهو يعتمد على الدلائل العقلية المنطقية، كما أنه مشتمل على الألفاظ البدعية والمعاني المجملة التي لا تتعين للدلالة على الحق، كما أنَّ علم العقيدة أداة للمُحِقّ على المُبْطِل، وأما علم الكلام فهو أداة للمُحِقّ والمُبْطِل؛ كما أنه مشحون بالفلسفة والتأويل[1].

- في الكلام، ولقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننتُ أنَّ مسلمًا يقول ذلك». وقول ابن أبي حاتم رحمه الله: «سمعت أبي وأبا زرعة يأمران بهجران أهل الزيغ والبدع، يغلظان في ذلك أشد التغليظ، وينكران وضع الكتب برأي في غير آثار، وينهيان عن مجالسة أهل الكلام، والنظر في كتب المتكلمين، ويقولان: لا يفلح صاحب كلام أبدًا». ينظر: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، د.ط، ١/١٧٩، والهروي، ذمُّ الكلام وأهله، د.ط، ٤/٢٤٦، وابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ط٣، ص٣٣٥.

(١) للمزيد: ينظر: السفاريني، لوامع الأنوار البهية، د.ط، ١/١١٠-١١١، والسريكان، علم الكلام والتأويل، ص٢٨١.

تاريخ التماس بين الأصول والكلام

استُهلت بشائرُ الكتابات الأولى في علم أصول الفقه حاملة في طياتها رسالة مؤكِّدة على دور علم أصول الفقه كعلمٍ خادمٍ للفقه وغيره من المباحث المُعينة على الاستنباط والاستدلال.

فلهذه الطبيعة الخِدْمية في ترقية الفقيه لمراتب الاجتهاد، فإنه ظل بعيدًا عن المباحثات الكلامية، ولم يُمهد في مصادر الأصول الأولى تمازج بينهما، وهذا ظاهر جدًّا عند الإمام الشَّافعي في «الرسالة».

وقد ظهرت بدايات الاتصال الأولى بين العلمين تدريجيًا في القرن الثَّالث الهجري، ثم تكثفت في القرن الرَّابع، حتى ظهرت في أواخره كتابات أصولية معتزلية وأشعرية، مزجت بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، فكانت منطلقًا لإحكام الربط بين العِلْمَين في أكثر الكتب الأصولية التي دُوِّنت في القرون الموالية، والتي شهدت ترابطًا بشكل أكثر وضوحًا مع تأخُّر الزمن[1].

ولم يكد القرن الرَّابع الهجري ينتصف حتى برز القاضي عبد الجبار المعتزلي[2] المتوفى في بداية القرن الخامس، بعد أن عاش كثيرًا منه في القرن

---

(١) ينظر: قلومي، مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه، ط١، ص٢٠٤، والشنبوري، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ط١، ص١٠٦-١٠٧.

(٢) هو عبد الجبار الهمذاني الأسدآبادي، المعتزلي الشافعي. له: المغني في أبواب التوحيد والعدل، وطبقات المعتزلة. توفي بالرَّي سنة ٤١٥هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٩٧، وكحالة، معجم المؤلفين، د ط، ٥/٧٨.

الرابع، فهو أشهر متكلم معتزلي اهتمّ بالتراث الأصولي لأسلافه توضيحًا واحتجاجًا، ونقدًا، وإضافةً، ويمكن وصفه بأنه متكلم أصولي، وذلك أنه لم يكتفِ بإدخال المسائل الكلامية في كتبه الأصولية، بل أدخل المسائل الأصولية في كتبه الكلامية، ومن أهم كتبه «النهاية» و«العُمَد» و«شرح العمد»، ومع أن هذه الكتب لم تصلنا، فإن كتاب «المعتمد» الذي شرح فيه أبو الحسين البصري كتاب «العمد» دليل واضح على إدخال الكلاميات في علم أصول الفقه.

أما ذكره للمسائل الأصولية في كتاباته الكلامية فيظهر بوضوح في كتابه «المغني في أبواب العدل والتوحيد»، فبالإضافة إلى ما أورده من قضايا أصولية متفرقة في سائر الأجزاء، كما في الجزء السادس عشر على الخصوص، فقد خصّص الجزء السابع عشر بأكمله للكلام في «الشرعيات»؛ فكان هذا الجزء كتابًا أصوليًا فيما يلتقي فيه الأصلان: أصل الاعتقاد، وأصل العمل. وقد اهتم القاضي عبد الجبار في هذا الجزء بتفصيل كثير من المسائل التي أهملها الأصوليون أحيانًا، أو أجملوا القول فيها. ولا تكاد كتبه الأخرى تخلو من المسائل الأصولية، ولو عرضًا، أو على سبيل الاستدلال بها، مثل كتاب «شرح الأصول الخمسة» -على فرض ثبوت نسبته إليه-، بل إن كتابه «المحيط في التكليف» يهتم بموضوع يعدُّ من أهم المواضيع المشتركة بين علمي الكلام والأصول. وبإمكاننا اعتبار مؤلفات القاضي من أهم المصادر التي تحفظ آراء المعتزلة الأصولية واستدلالاتهم[1].

أما الخطوة الثانية، فكانت ردة الفعل من قبل الأشاعرة والماتريدية لنقد الآراء الاعتزالية المبثوثة في العلوم، ومنها علم أصول الفقه، وحدثت نقطة تحوُّل قوية؛ حيث حلّت مدرسة الأشاعرة محل المدرسة الاعتزالية، واستُبدل بالخطاب الجدلي نوع آخر من الجدل العلمي المنظَّم[2].

---

(١) خبري، الفكر الأصولي عند المعتزلة ط١، ص١٦٦، والشبري، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص١١٨.

(٢) يُنظر كمثال: الماتريدي، التوحيد، د.ط ص١٥١-١٥٢، وابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن -

وقد اتخذت الفكرة الأشعرية شكل المعارضة العقلية للفكرة الاعتزالية، مما كان له الأثر البالغ في رفع المعتزلة من مستوى براهينهم وحججهم، وذلك لأنه قد كان وراء هذه المدرسة الجديدة أناس خبَروا الاعتزال، ووقفوا على مثالبه ومعايبه، وأدركوا مواطن الخلل في تفكير المعتزلة، ومناهجهم؛ الأمر الذي يعني قدرة هذه المدرسة ورموزها على مناهضة أفكار المعتزلة، وآرائهم، اعتمادًا على المنهج ذاته الذي يعتمدونه في إفحام خصومهم[1].

وشهدت هذه المرحلة بروز القاضي أبي بكر الباقلاني، فقد كان له دور كبير في التأليف الأصولي، ومناقشة المعتزلة فيما أوردوه بشكل أكثر بَسْطًا، وقد امتاز بكثرة التصانيف والمؤلفات، وكان محلَّ عناية واهتمام كثير من الأصوليين المتكلمين ممن أتوا بعده. وإذا كان الشافعي قد أدخل علم أصول الفقه في مرحلة التدوين، فإن الباقلاني قد انتقل بالتأليف الأصولي إلى مرحلة التوسع الشمولي، وإلى التوسع في التمازج مع علم الكلام[2]؛ أو كما وصفه البعض بأنه «أغرق فيه أصول الفقه في بحر الكلام، حتى لم يَسَع من بعده إلا متابعته»[3].

ويؤرخ الإمام الزركشي لهذه الفترة فيقول: «وجاء مَنْ بعده [أي بعد الشافعي رحمه الله]، فبيَّنوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السُّنَّة أبو بكر ابن الطيب وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسَّعا العبارات، وفكَّا الإشارات، وبيَّنا الإجمال، ورفعا الإشكال. واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرَّروا وقرَّروا، وصوَّبوا، وصوَّروا»[4].

- الأشعري، ط١، ص١٢٨، ومدكور، المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية، (جزء مترجم عن الفرنسية) د.ط، ص١٦٤-١٦٥.

(١) ينظر: حسنه، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، ط١، ص٩٠-٩١.

(٢) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٤٥-٤٦.

(٣) ينظر: العروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ص١٢-١٦، والحارثي، علاقة أصول الفقه بعلم المنطق، ط١، ص١٣٣.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ١/٢٥-٢٦.

والملاحظ عند كثير ممن أرّخ للعلاقة بين العلْمين إغفال التأريخ لمنهج أهل السُّنَّة والجماعة ودورهم في نقد الآراء الاعتزالية والأشعرية، ومن هؤلاء الأئمة الذين كان لهم دور كبير في نقد المدارس الكلامية وإيراداتها في علم الأصول الإمام أبو المظفَّر رحمه الله، ولعل هذه الدراسة التي بين أيدينا برهان عن دوره في نقد الأثر الكلامي في علم الأصول.

تلا ذلك ظهور مؤلفات أصولية كثُر فيها التداخل بين العلْمين، وكلٌّ ينتصر لمذهبه واعتقاده، ككتب أبي المعالي الجويني[1]، وأبي حامد الغزالي[2]، والآمدي[3]، وأبي الخطاب الكلوذاني[4]، وابن قدامة[5]، وابن تيمية - رحمهم الله تعالى، ولم تكن كتب الأصول لتَسْلَم من تبعات التداخل الكلامي، وغلبة الجدل، وتشقيق الخلافات والاعتراضات ونحو ذلك.

أما أثر هذا التداخل في علم الأصول، فإن المتأخرين بهذا «حجَّروا ما كان واسعًا، وأبعدوا ما كان شاسعًا، واقتصروا على بعض رؤوس المسائل، وكثّروا

---

(1) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الشافعي الأشعري، له: البرهان، والورقات، ونهاية المطلب. توفي بنيسابور سنة ٤٧٨هـ. انظر السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥/١٦٥، وابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، د.ط ٢/٤٦٦.

(2) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد، الشافعي، متكلم أشعري، له: المستصفى، والإحياء، والمنخول. توفي سنة ٥٠٥هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ١/٢١١، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٩/٣٢٣، والزركلي، الأعلام ٧/٢٢.

(3) هو علي بن أبي علي، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، الأشعري، له: أبكار الأفكار، والإحكام في أصول الأحكام. توفي بدمشق سنة ٦٣١هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٨/٣٠٦، والصفدي، الوافي بالوفيات ٢١/٢٢٥.

(4) هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني، أبو الخطاب، الحنبلي، وله: التهذيب في الفرائض، والتمهيد في الأصول. توفي ٥١٠هـ. ينظر: ابن مفلح، المقصد الأرشد، ط١. ٣/٢٠، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٩/٣٤٨، والزركلي، الأعلام ٥/٢٩١.

(5) هو عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي، المقدسي، الحنبلي، أبو محمد موفق الدين. له: المغني، والكافي، وروضة الناظر. توفي سنة ٦٢٠هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٢/١٦٦-١٧٣، والصفدي، الوافي بالوفيات، ١٧/٢٣.

من الشُّبَه والدلائل، واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفرق، وتركوا أقوال من لهذا الفن أصّل، وإلى حقيقته وصل، فكاد يعود أمره إلى الأول، وتذهب عنه بهجة المعقول، فيقولون: خلافًا لأبي هاشم[1]، أو وفاقًا للجبائي[2]، وتكون للشافعي منصوصة، وبين أصحابه بالاعتناء مخصوصة، وفاتهم من كلام السابقين عبارات رائقة، وتقريرات فائقة، ونقول غريبة، ومباحث عجيبة»[3].

وجملة القول إن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء فتسللت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالًا وثيقًا، حتى أصبحت كأنها هي السمة السائدة في كتابات الأصوليين[4].

وهذا قد سطّره أحد أعيان القرن الخامس، وهو أبو المظفَّر؛ يقول: «وقد غلب الجدليون غلبةً عظيمةً، واقتنعوا بدفاع الخصوم، ورضوا بعبارات مُزوَّقة، فاضلة عن قدْر الحاجة»[5].

فلم يكد يطلع القرن الخامس الهجري حتى امتزج العِلْمان: علم أصول الفقه وعلم الكلام؛ وشُحنت أفكار أصول الفقه بمقدمات ومباحث من علم الكلام؛ والكل ينطلق من عقيدته ومنهجه، ويقرر ما يرتضيه مذهبًا وما يدين الله به.

---

(1) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي، له: الجامع الكبير، والعرض. توفي ببغداد سنة ٣٢١هـ. ينظر: البغدادي، تاريخ بغداد ١١/٥٦، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥/٦٣-٦٤، والصفدي، الوافي بالوفيات ٤/٥٥.

(2) هو محمد بن عبد الوهاب، أبو علي الجبائي المعتزلي. له: الأصول، والنهي عن المنكر، والرد على ابن كلاب. توفي ٣٠٣هـ. ينظر: الذهبي، السير ١٤/١٨٣، والصفدي، الوافي بالوفيات ٤/٥٥، والزركلي، الأعلام ٦/٢٥٦.

(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/٢٦.

(4) ينظر: عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، د.ط، د.ت، ص٢٦٤، وعلي، سلسلة تصفية علم الأصول من الفضول، ص٨٩.

(5) السمعاني، القواطع ٣/١٠١٧-١٠١٨.

التَّخادُم والاستمداد بين الأصول والكلام

تشكل العلاقة بين العلوم إحدى القضايا التي ينبغي أن تكون محطَّ اهتمام الدَّارسين(١)، فهي تكشف عن ماهية التَّخادُم بين العلوم؛ استمدادًا أو إمدادًا، ومدى أصالة القضايا المبحوثة في كل علم أو عاريتها. فكان المحكُّ الرئيس تحديدُ نوع العلاقة وتأريخها -سواءٌ تعايشنا مع المادة الدخيلة أو المتشاركة بين العلوم، أو نفيناها- فيترتب على ذلك وقوف كلٍّ عند حدود تخصصه، وتحديد نوع الخدمة التي يؤديها للعلم الآخر إن وجدت إمكانية ذلك.

ولا شك أن العلاقة إذا وضحتْ واستبانتْ ظهرت نوعية الإضافة التي يقدمها هذا العلم (في مباحثه الأصيلة)، وتأريخ تطور الفكرة التي اكتسبها من العلم المُمِد، وكذلك تنقيحها (في المباحث المشتركة)، ومن ثَمَّ سهولة استقصاء جذور الأفكار ومنشئها، وتقييمها.

---

(١) ممن أشار إلى العلاقة بين العلوم قديمًا أبو حيان التوحيدي في رسالة العلوم، وهي مختصرة جدًا، يقول عن الداعي إلى تأليفها: «وأحوجني إلى هذه الدعوى قول قائل منكم: ليس للمنطق مدخل في الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام، وهذا كلام من لو أنعم النظر واستقصى الحال لوقف على ما عليه فيه، وعرف ما له منه، فكان يستبدل بالخلاف وفاقًا، وبالمنازعة خلاقًا ...» إلى أن وصف قائل ذلك بأنه سيء التحصيل وضيق عطن ومجازفة في القول. ينظر: التوحيدي، رسالة في العلوم، ضمن «رسالتان لأبي حيان التوحيدي» ص٢٠١.

ويجب أن يكون هذا الواقع حاضرًا عند سؤال التجديد، وسؤال الأصيل والدخيل؛ لأن التعامل مع هذه المباحث إنما هو تعامل مع واقعٍ حالٍ وليس واقعًا اختياريًا، وقد تكون النُّخْلية من الدخيل بترًا لقوام علم الأصول وإلغاءً لبناءٍ مُتشَبِك، لا تنقيةً وتصفية.

فالمقصد من هذا اعتدال النظر؛ فلا نُقصي عن علم أصول الفقه ما يُكمّله ويثريه، ولا نجمع إليه ما قد يمتُّ إليه بصِلَةٍ أو لا يمت؛ لأن إثقال متن علم الأصول بحواشٍ من العلوم القريبة يجعله خليطًا منها، ولا يكون حينئذٍ علمًا ذا ماهية واحدة وصبغةٍ تميّزه عن غيره، وهنا يفرّق بين أصول الفقه كبنية أصولية بسيطة -تعنى بأدلة الأحكام والدلالات والمجتهدين- وعلم الأصول بمعنى العلم المدوّن، والذي يحتوي على البنية الأصولية، والمواد الوافدة سواء كانت مفيدة في نسيج الأصول أو عارية.

والمستقري لمباحث الفنّين؛ أصول الفقه المدوّن وأصول الكلام، يجد علاقة جلية، من قبيل انتساب كلٍّ إلى العلوم العربية والإسلامية المعيارية المنهجية، فهذا كفيلٌ بالكشف عن نوع تداخل بينهما. وإذا صوبنا نظرة منهجية لكلا العلمين -باعتبارهما معيدين في تأصيل البحث والمعرفة- يتكشف نوع استمداد بينهما؛ فعلم مُمِدّ وآخر مستمِدّ؛ فالعلوم تتكامل، وأيًا كان أحدهما هو الممد والآخر هو المستمد، أو كانت المباحث في أحدها أصيلة وفي الآخر دخيلة، أو كنا نقبل ذلك التداخل أو نردّه؛ فإنه لا بد من علاقة قائمة بينهما، حتى وإن لم نقل بالاستمداد أو حصره في مباحث قليلة، فمن المؤكد وجود مباحث أصولية متأثرة بعلم الكلام، وكذلك مسائل مشاركة؛ يتشارك فيها العلمان.

حتى إن القاضي عبد الجبار في موسوعته الكلامية الكبيرة، عقد جزءًا كبيرًا في علم أصول الفقه وهو الجزء (١٧)، وفيه يقول: «وإنما نذكر في هذا

الموضوع مُجْمَل القول في الأدلة، لأن الغرض بيان ما يعرف به الأحكام في الوعد والوعيد، دون تقصّي القول في أصول الفقه»[1].

ويقول أيضًا: «وإنما نذكر الآن جُمَل الأدلة، لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة، لأن هذه الأبواب أصلها الأدلة الشرعية فلا بد من بيان أصولها»[2].

وهذه المباحث التي عناها هي «ما يلتقي فيه الأصلان»: أصول الفقه وأصول الكلام[3].

فإذا سُلِّم بوجود علاقة حَسُن حينئذٍ الانتقال إلى القضية الأهم، وهي مناقشة استمداد علم أصول الفقه من علم الكلام، هل هي حقيقة أو دعوى؟

---

(١) عبد الجبار، المغني ١٧/ ٩٢.

(٢) المرجع السابق، ١٧/ ٩٤.

(٣) مستفاد من مقدمة محققي الجزء (١٧) من المغني ١٧/ ٥.

الاستمداد، حقيقةٌ أو دعوى

نعني بالاستمداد هنا: التكامل المعرفي بين العلمين؛ باستفادة أحدهما من الآخر.

فمددت الشيء فامتدّ، والمادة: الزيادة المتصلة[1]، وتقول: أمدَّ الأمير الجيش بمدد، وأمددتُ الدواة: إذا زدتُ في مائها ونقسها[2]، والمدة: استمدادك من الدواة مدة واحدة. ومددت الحبل أمده مدًا[3]. ومداد الشيء ومدّه: ما يمدُّ به أي يكثر ويُزاد. ومنه قوله ﷺ في ذكر الحوض **«ينثعب فيه ميزابان من الجنة، مدادهما الجنة»**. أي تمدُّهما أنهارها[4].

وعند النظر في آراء الأصوليين في قضية الاستمداد نرى مذهبين: مذهبٌ يرى استمداد علم الأصول من علم الكلام، ومذهبٌ ينفي ذلك.

---

(1) ينظر: الجوهري، الصّحاح ٢/ ٥٣٧-٥٣٨.

(2) النِّقس: المداد يُكتب به. ينظر: المعجم الوسيط، ٢/ ٩٤٦، مادة (نقس).

(3) ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ط١. ١/ ١١٤-١١٥.

(4) ينظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ط٢. ٣/ ٣٥٢.

والحديث رواه مسلم في صحيحه (كتاب الفضائل: باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته) رقم (٢٣٠١)، بلفظ: «أشد بياضًا من اللبن وأحلى من العسل يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة، أحدهما من ذهب والآخر من ورق». ورواه الروياني في مسنده ١/ ٤٠٢، رقم (٦١٨) بلفظ: «ينثعب فيها ميزابان، مداده -أو مدادهما- من الجنة».

المذهب الأوّل: إثبات الاستمداد الكلامي:

فيرون أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرّع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنِّف الكتاب، كما يقرر ذلك علاء الدين السمرقندي[1].

بل ذكر أن أكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لهم في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لهم في الفروع، والاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضي إلى الخطأ في الأصل، وإما إلى الغلط في الفرع، والتجافي عن الأمرين واجب في العقل والشرع[2].

فهذا المذهب يعتقد كُلّيّة علم الكلام، وجزئية غيره من العلوم، فخرج عن كونه علمًا تبحث العقائد الدينية إلى كونه علمًا مقياسًا متحكِّمًا في بقية العلوم.

وللجاحظ[3] عبارة في هذا المضمار، يصف فيها علم الكلام بأنّه «العيار على كل صناعة، والزمام على كل عبارة، والقسطاس الذي به يُستبان نقصان كل شيء ورجحانه»[4].

بل قال الآمدي عن مسألة خطاب المعدوم بالأمر: «تمام فهم هذه القاعدة موقوف على إثبات كلام النفس، وتحقيق كون الأمر بمعنى الطلب والاقتضاء،

---

(1) هو محمد بن أحمد السمرقندي، الحنفي، له: ميزان الأصول، وتحفة الفقهاء. توفي ٥٣٩هـ. ينظر: القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، د.ط، ٢/٦، واللكنوي، الفوائد البهية ص١٥٨، وابن قطلوبغا، تاج التراجم، ط١، ص٢٥٢.

(2) ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ط١، ١/١-٢.

(3) هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ، رئيس الجاحظية من المعتزلة. أخذ عن النظّام. له: كتاب البيان والتبيُّن، والحيوان، والرسائل. توفي ٢٥٥هـ. ينظر: البغدادي، تاريخ بغداد ١٢/٢١٨، والسيوطي، بغية الوعاة ٢/٢٨٨.

(4) ينظر: الجاحظ، الرسائل ٤/٢٤٤. وهذا النص نقله عنه عبد القاهر الجرجاني وناقشه في: أسرار البلاغة، ط٣، ص٥١.

وقد حققنا ذلك في الكلاميات بما يجب على الأصولي تقليد المتكلم فيه»[1].
فهو يقرِّر أن على الأصولي تقليد المتكلم في بعض المسائل

ونصَّ أبو المعالي الجويني على أنه مستمدٌّ من علم الكلام[2]، وعندما تناول قضية صيغة العموم، والفرق بينها وبين صيغة الأمر، ختم بقوله:

«ونحن في الأحايين نرمز إلى تلويحات في هذا المجموع لتتشوَّف عند نجازه إلى العلوم الإلهية، وتستحثّ على طلبها»[3]، من خلال هذا النصّ قد يفهم أن ذكر هذه المباحث في الأصول استطراد، لا لأصالتها والحاجة إليها.

كما علَّل ابن الحاجب[4] وجه الاستمداد الكلامي قائلاً: «أما الكلام: فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة الباري، وصدق نسبة خطاب التكليف إليه، ويتوقف على أدلة حدث العالم، وعلى دلالة المعجزة على صدق المبلغ، وتتوقف دلالتها على العلم بحدثها، وامتناع تأثير غير القدرة الأزلية فيها، وتتوقف على قاعدة خلق الأعمال، وتتوقف على العلم والإرادة، ولا تقليد في ذلك لاختلاف العقلاء، فلا يحصُل علم»[5].

فتَنصيصهم على الاستمداد الكلامي ما هو إلا دليل على احتكام مباحث علم أصول الفقه إلى علم الكلام، وجعل المباحثة في الأصول مُحوِجةً إلى اطِّلاع في

---

(1) الآمدي: الإحكام ١/٢٥٨، ويُنظر له: أبكار الأفكار ١/٢٩٢، وغاية المرام في علم الكلام، ط١، ص١٠٦-١٠٧.

(2) يُنظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه ١/٧٣.

(3) الجويني، البرهان ١/٢٠٠.

(4) هو عثمان بن عمر، ابن الحاجب، المالكي، له: المنتهى، ومختصر المنتهى، والكافية. تُوفي بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ. يُنظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ١٩/٣٢٢، والسيوطي، بغية الوعاة ٢/١٣٥، والفيروزآبادي، البلغة، ص١٩٦.

(5) يُنظر: ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (مختصر ابن الحاجب)، ط١، ص٢-٣، وانظر عليه: العضد، شرح المختصر، ط١، ١/١١١-١١٢، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ١/٩٧، وابن مفلح، أصول الفقه ١/١٧، والفناري، فصول البدائع ١/٦٣، والصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل، ط٢، ص٢٦.

علم الكلام[1]، وتعطي مسوغًا يفسر علة إيراد المادة الكلامية، وبالإمكان أن يضاف إليها بعض الأسباب كشيوع خاصية الموسوعية العلمية المُفضية إلى الجمع بين علمي الكلام والأصول، وكذلك ظاهرة التقليد في بعض التآليف الأصولية، فيتابع اللاحق السابق دون مراجعة نقدية[2].

ويؤكد البعض على أنَّ وجود هذه المباحث وإن كانت كلامية، أو غيرها من العلوم المجاورة لعلم أصول الفقه سائغٌ وسالمٌ من تلك العلل والقوادح، وأنها تخدم الخلفية المعرفية ومنطلقاتها المبدئية[3].

ويتضح هذا جيدًا في تعامل ابن الهمام[4] مع الاستمداد اللغوي؛ فيقرِّر أن من جملة استمدادات علم الأصول أحكام استنبطوها لأقسام من العربية جعلوها مادة له، ليست مدوَّنة قبله، فكانت منه، وذكر أن توقُّف إثبات بعض مطالب عليها لا ينافي الأصالة لجواز مسألة مبدأ لمسائل[5]، يعني قد تكون المسألة من أركان علم الكلام، وهي نفسها تكون مبدأ من مبادئ مسألة أصولية، ولا ينافي كون مبادئها كلامية أن تكون أصيلة في علم الأصول.

فهذا المسلك يكشف عن عمق الحضور الكلامي في الأصول، سواء كان حضور المسألة الكلامية بنقلها بصورتها، أو حضور تأثيرها في المسائل، لذا فإن

---

(١) تنبّه محمد الفناري أثناء كلامه على الاستمداد بعدما فصّل وجه الاستمداد وبيّن عددًا من المسائل الكلامية التي تتداخل مع الأصول؛ يقول: "فهذه مسائل سبعة لا بد من الكلام في معرفتها". ينظر: الفناري، فصول البدائع ١/٢٣.

(٢) ينظر مثلًا عند إمام الحرمين، البرهان ١/١٢٦-١٢٧. وعن التقليد في التآليف الأصولية: ينظر: جزا، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، ط١، ٢١-٢٤.

(٣) ينظر: النوافي، علم الأصول وتسلل الاقتراض من العلوم المجاورة، تحليل وتعليل، ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية (أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟). صفحات البحث من ٣٥٢-٣٦٢.

(٤) هو محمد بن عبد الواحد، ابن الهمام، كمال الدين الحنفي، له: فتح القدير، والمسايرة في العقائد، والتحرير. تُوفي بالقاهرة سنة ٨٦١هـ. ينظر: اللكنوي: الفوائد البهية، د.ط، ص١٨٠، والسيوطي، بغية الوعاة ١/١٦٦.

(٥) ينظر ابن الهمام: التحرير في أصول الفقه، د.ط، ص١٥.

المترتب على هذه الفكرة أن ترى صياغة عقدية لما يعتقده المصنِّف في أصول الدِّين، ليتساوق المعتقدُ الكلامي مع النَّظر الأصولي، وهذا هو الواقع في كثير من المؤلفات الأصولية؛ إعادة صياغة للأصول بما يوافق المعتقَد الكلامي، وهنا وقع الاستطراد الكلامي أو استعارة مباحث كلامية.

«فأصبحت المسائل الأصولية تُصاغ بخلفية مذهبية كلامية، يتوخَّى منها أصحابُها نصرة مذهبيتهم العقدية والكلامية، من غير مراعاة الفوارق بين المجالين»[1].

ويرجع ذلك إلى أنَّ كل مُؤلِّف في الأصول متأثرٌ إلى حدٍّ ما بما ترجَّح له في الكلام، وكثير من العلماء ألَّف في العلْمَين كأبي حامد الغزالي، والفخر الرَّازي، والبيضاوي[2]، والعضد الإيجي، والسَّعد التفتازاني وغيرهم، والنَّاظر في كتبهم يجد مَنْ تطرَّف في الكلام تطرَّف في الأصول، أو تحايل تكلُّفًا حتى لا يخالف معتقدَه، كالرازي والبيضاوي، ومن توسَّط هناك توسَّط هنا؛ كالعضد والسعد[3].

ويُرجع أبو حامد ذلك إلى غلبة المباحث الكلامية على طبائعهم؛ فصاروا لا يجدون بُدًّا من طرحها في الأصول؛ وذلك «مجاوزة لحدِّ هذا العلم وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة»[4]، بل ذكر أنَّ من الأصوليين من يقيم الدَّليل على حدِّ معتقده الكلامي[5].

---

(1) الريسوني، التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، ط1، ص81.

(2) هو عبد الله بن عمر، البيضاوي الشافعي، له: المنهاج، وشرح المطالع، وشرح الكافية. تُوفي تبريز 685هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية 8/157، وابن القاضي، درَّة الحجال، 3/67، والسيوطي، بغية الوعاة 2/50.

(3) ينظر: شلبي، تعليل الأحكام، ط2، ص96.

(4) ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ط1، 1/42.

(5) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط1، ص494.

المذهب الثاني: نفي الاستمداد الكلامي:

فينفون كون علم الأصول مستمدًا من علم الكلام، بناءً على أن المراد بالاستمداد ما يكون مادة وجزءًا له، وليس علم الكلام كذلك، فهذا نظرٌ إلى المعنى اللغوي؛ لأن المدد للشيء لغةً: ما يزيد به الشيء، ويكثُر. وهذا غير ظاهر في الكلام[1].

وفي هذا يرى أبو الحسين البصري[2] المعتزلي تنقية علم الأصول من المباحث الكلامية الدقيقة؛ وذلك في كتابه «المعتمد»، ومع ذلك لم يسلم من الإشارة إلى بعضها في الكتاب، وذكر جملة من دواعي تصفية الأصول من الكلام، فقال: «فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن تعلَّق به من وجهٍ بعيد . . . فإنَّ القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه إن كان عارفًا بالكلام فقد عرفها على أتم استقصاء، وليس يستفيدُ من هذه الأبواب شيئًا، وإن كان غير عارف بالكلام صَعُب عليه فهمُها، وإن شُرحت له، فيعظُمُ ضجرُه ومللُهُ؛ إذ كان قد صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه، وليس بمدركٍ منه غرضه، فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه»[3].

ويقول الشاطبي[4] رحمه الله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يَنْبني عليها

---

(١) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ط١، ١/٦٧.

(٢) هو محمد بن علي بن الطيب البصري، أبو الحسين، شيخ المعتزلة، له: المعتمد، وتصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وشرح الأصول الخمسة. توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ. ينظر: البغدادي، تاريخ بغداد ٣/٣١٤، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٧/٥٨٧.

(٣) البصري، المعتمد ١/٣.

(٤) هو إبراهيم بن موسى اللخمي، الغرناطي، الشاطبي؛ له: الموافقات، والاعتصام، والإفادات. وتوفي ٧٩٠هـ. ينظر: مخلوف، شجرة النور الزكية، ط١، ١/٢٣٢، وكحالة، معجم المؤلفين ١/١١٨.

فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية»[1].

ولا يفهم من نص الإمام الشاطبي اطِّراح المباحث الكلامية من علم الأصول، وإنما يريد إبقاء ما يترتب عليه فقه أو عون عليه، يقول: «وتتقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مُسلَّمة في هذا الموضع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا»[2].

الرأي المختار:

بالنظر إلى أصل مادة الاستمداد: (مدد)، وإطلاقاتها في اللغة، والتي هي بمعنى الزيادة أو التكثير، فتكون الزيادة جزءًا من المُستمِد، فإن المطالع لذلك يجد أنها تغاير الواقع الصناعي المستعمل في الأصول، فالواقع الحالي في كتب الأصول يجد فيها نوعًا هو جزء من العلم المُمِد وهو علم الكلام، ونوعًا ثانيًا عبارة عن مباحث مشتركة بينهما، وثالثٌ أصوليٌّ متأثر بعلم الكلام.

فالإجابة الفاصلة بـ «نعم» أو «لا» على سؤال هل علم أصول الفقه يستمدُّ من علم الكلام؟ غير دقيقة؛ لافتقادها لتقسيمٍ حاصرٍ يستقري أنواع المادة الكلامية في علم أصول الفقه.

---

(1) الشاطبي، الموافقات ١/ ٣٧.

(2) المرجع السابق ٢/ ٨-٩.

أقسام المادة الكلامية الموجودة في علم أصول الفقه

تنقسم المادة الكلامية الموجودة في كتب علم أصول الفقه إلى ثلاثة أقسام، وبيانها كالآتي:

القسم الأوّل: مسائل كلامية محضة:

وهي مسائل من علم الكلام، استُعيرت منه، ونُوقشت في علم الأصول، مثل مسألة: التحسين والتقبيح العقليين، وشكر المنعم، والصلاح والأصلح.

وقد تكون هذه المسائل الكلامية مبادئ لمسائل أصولية، فناقشوها لأجل ذلك، كما قرَّر بعضهم توقُّف حجية الأدلة على التصديق بمقدمات كلامية عن المرسِل والرسالة ونحوها، كما يقول ابن أمير حاج ﷺ: «مرادهم بما منه الاستمداد: ما تكون الأدلة متوقِّفة عليه من حيث ثبوت حجيتها للأحكام، أو من حيث إنَّ إثبات الأحكام أو نفيها متوقِّف على تصوُّرها أو التصديق بها، كما هو ظاهر من الوقوف على تعليلهم لهذه الدعوى، وعلم الكلام بالنسبة إلى الأدلة من قبيل الأوّل، كما قرروه في كتبهم»[1]. وذكر ابن الهمام مسألة الحاكم والحسن والقبح، وقال: «وهذه المقدمات يتوقَّف عليها زيادة بصيرة، وتصحُّ مبادئ على الأصوليين»[2].

---

(١) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير ١/ ٦٧.

(٢) ابن الهمام، التحرير ص٧.

القسم الثَّاني: مسائل مشتركة بين العِلْمَين:

وهي مسائل اشتركت بين العِلْمَين، وبينهما تداخل موضوعي، أو كما عبر ابن الهمام عن المسائل المشتركة بين الأصول والحديث فقال: «تداخلُ موضوعيّ عِلْمَيْن يوجبُ منه»[1]. فهذه المسائل المشتركة بين الأصول وعلم الكلام تُبحث في الأصول كما يُبحث في علم الكلام، مثل حدِّ العلم، والدَّليل، والنَّظر.

القسم الثَّالث: مسائل أصولية متأثرة بعلم الكلام:

وهي مسائل أصولية صيغت على ما يوافق المعتقد الكلامي، كإنكار صيغ الأمر والنهي بناءً على الخلاف الكلامي في صفة الكلام، فالصياغةُ الكلامية قد وقعت فيه على ما وافق معتقد مؤلفه؛ معتزليًا أو أشعريًا أو من منتسبي أهل الحديث وغير ذلك.

وإن كان الواقع في التأليف الأصولي أنَّ كثيرًا من الكتب الأمّات المشتهرة فيه لا تكاد تذكر منهج أهل السُّنَّة والجماعة، وتجعل مادة البحث والمناظرة بين قطبي أهل الكلام؛ المعتزلة والأشاعرة، مع وفرة المصادر الأصولية التي تنصر مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وتناقش المخالفين لهم، ككتب الإمام الشافعي، وكتب أبي المظفَّر السَّمعاني، أو تذكره في طيَّات المذهب الحنبلي، كابن قدامة، وابن عقيل، وكتب آل تيمية، كالمسودة وغيرها، وابن مفلح والمرداوي، وهذا ظاهر مثلًا في مسألة اشتراط الإرادة مع صيغة الأمر وغيرها، بل قد يُحكى فيها إجماع المتكلمين، ويكون هذا الإجماع مخالفًا للدليل من الكتاب والسُّنَّة.

وفي ذلك يقول أحد علماء القرن الثامن الهجري، وهو عبد الله بن حامد الشافعي[2] رحمه الله:

---

(١) ابن الهمام، التحرير ص٧.

(٢) هو عبد الله بن حامد، أحد علماء الشافعية في عصره، من العراق، من علماء القرن الثامن، معاصر لابن تيمية رحمه الله. وهذا ما توفر من ترجمته. ينظر الشيباني، مقدمة تحقيقه لرسالة عبد الله بن حامد عن شيخ الإسلام، ط. ١، ص٧-٨.

«وكنت أفتش على السُّنة المحضة في مصنّفات المتكلمين من أصحاب الإمام أحمد بقلة عن الخصوص؛ لاشتهارهم بمنصوصات إمامهم في أصول العقائد، فلا أجد ما يكفي، وكنت أراهم يتناقضون؛ إذ يؤصلون أصولًا يلزم فيها ضدُّ ما يعتقدونه، ويعتقدون خلاف مقتضى أدلتهم، فإذا جمعت بين أقاويل المعتزلة والأشعرية وحنابلة بغداد وكرامية خراسان، أرى أن إجماع هؤلاء المتكلمين في المسألة الواحدة على ما يخالف الدليل العقلي والنقلي»[1].

خلاصة القول في الاستمداد:

إنَّ إطلاق لفظ «الاستمداد» لتوصيف حالة وجود مباحث كلامية، أو مشاركة ومداخلة، أو متأثرة بعلم الكلام غير دقيق؛ فلها حالات.

وهذه الحالات الثلاث «الاستعارة أو الاستمداد»، و«التشارك»، و«التأثُّر» لا تُسوِّغ إطلاق أن علم أصول الفقه مستمَدٌّ من علم الكلام.

والأولى في نظر الباحث أن يقال: إن العلاقة بين أصول الفقه وعلم الكلام، تدور بينها.

فهذه النتيجة تفيد في التجديد الأصولي؛ بأن تكون محدِّدات للدَّخيل والأصيل، وفي تحليل الدعوى التي يقرِّر فيها البعض إمكانية الاستغناء عن المباحث الكلامية التي لا تُفيد في البناء الفقهي أو الفهم الأصولي، وإن كان هذا القول فيه من الجرأة على حدود وأركان هذا العلم الذي تواردت عليه عقولُ علماء اثني عشر قرنًا؛ فقد أضحت واقعًا محوجًا إلى التعامل معه؛ وهذا الموضوع يحتاج إلى دراسات ونقاش يُدعى له المعنيون بوضع منهج للفكر الأصولي وتأطيره.

---

(1) ابن حامد، رسالة قصيرة في فضل شيخ الإسلام ابن تيمية، ص١٤.

المبحث الثالث

أبو المظفر السَّمعاني:

[حياته- منهجه في التحرير الأصولي وعلم الكلام]

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: نقاط حياتية.

المطلب الثاني: التحرير الأصولي عند أبي المظفر: [الوظيفة الأصولية – الدخيل – الخلاف – الجدل].

المطلب الثالث: علم الكلام والمتكلمون المشاركون في أصول الفقه عند الإمام السمعاني.

المطلب الأوّل

نقاط حياتية: [عصره- حياته]

عصر أبي المظفر السمعاني:

الحالة السياسية:

شهدت الحالة السياسية في ربوع العالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري عدم استقرار؛ فقد حلَّ بها تشرذم سياسي واجتماعي أدّى إلى نتائج وخيمة، فعمّت الفتن والفرقة في الأقطار، وتمالأ الأعداء على المسلمين، وفي هذه الفترة طال التفرق بلاد المغرب بسقوط الدولة الأموية، وتمزُّق الدولة العامرية في الأندلس[1].

أما إقليم المشرق: خراسان، وسجستان، وما وراء النهر، ويعنينا هنا مدن خراسان الكبرى التي عاش فيها أبو المظفَّر، فقد تعاقب عليها وما جاورها في القرن الخامس الهجري ثلاث دول:

الدولة البويهية، وكانت دولة تشيُّع ورفض[2]. والدولة الثَّانية: الدولة

---

(1) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ط١، ١٦/١٦٣، والخطيب، نظم حكم الأمويين، ط١، ١/١٣٩، والعمادي، خراسان في العصر الغزنوي، ط١، ص٢٢٨.

(2) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية ١١/٥٧٧، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، د ط ٣/٢٠٨.

الغزنوية: وكانت دولة سُنية، وكانت موئلًا للعلماء[1]. أما الدولة الثالثة: فهي الدولة السلجوقية[2].

الحالة الاجتماعية:

أحدثت الفوضى السياسية العارمة التي عمّت أرجاء المشرق والمغرب أثرًا على الواقع والحالة الاجتماعية في تلك الدول. وما زالت الأحداث والنكبات تتوالى على هذه الأمم إلى أن استبدّ بهم غلاءٌ وخوفٌ ونهبٌ وجوعٌ ومرضٌ وموتٌ وفسادٌ عمّ البلدان، يقول الإمام ابن الجوزي عن أحداث سنة ٤٤٨هـ: «وعمّ الوباء والغلاء مكة والحجاز، وديار بكر والموصل، وبلاد الروم وخراسان، والجبال، والدنيا كلها»[3].

الحالة العلمية:

رغم الجو الملبّد بالفتن، إلا أن خراسان قد عُرفت بتنوع ثقافي وعلمي ملحوظ، فقد وجدت المراكز العلمية، وظهرت المؤلفات العظيمة في كل فروع العلم[4].

ومن السلاطين الذين اهتموا بالعلم في زمن الإمام السّمعاني السلطان مسعود بن محمود الغزنوي[5]، وكان كثير الإحسان إلى العلماء والتقرُّب إليهم، وصنّفوا له التصانيف الكثيرة في فنون العلم[6].

وأما «مرو» التي نشأ بها أبو المظفّر، فكانت موئل العلماء، وتهيأت بما فيها من جوامع، وخزائن وقفية، وعلماء؛ لأن تكون معقلًا للعلم والعلماء، وهذا

---

(١) ينظر: الميداني، الحضارة الإسلامية، ط١، ص٦١٦-٦١٧.

(٢) للاطلاع على شيء من أخبارها: ابن كثير: البداية والنهاية ١٥/٦٦٩، و٧٧٤، و٧٩٥، و١٦/٣٨.

(٣) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ط١، ١٦/٥.

(٤) ينظر: العمادي: خراسان في العصر الغزنوي ص٣٦٨.

(٥) ينظر: الميداني، الحضارة الإسلامية ص٦١٧.

(٦) ينظر: الحسني، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ط٢، ١/٧٤.

يظهر جليًا ما تمتعت به هذه المنطقة من ازدهار علمي وثقافي، نشأ عنه نخبة من العلماء الأفذاذ، وهذا بدوره أنتج حركة التأليف والتصنيف[1].

---

(١) ينظر: الحموي، معجم البلدان ٤/ ١١٤-١١٦، وعيسى، آراء الإمام أبي المظفر السمعاني العقدية ص٢٢.

حياة أبي المظفر السمعاني

اسمه ونسبه:

هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم بن عبد الله، السَّمعاني، التميمي، المروزي[1].

والسَّمْعَانيُّ: نسبة إلى سمعان، وهو بطن من قبيلة تميم[2]، وليس بطنًا قديمًا منها، فقد كان سمعان هذا أو ابنه في زمن الصحابة ﷺ، وكان فيمن غزا «مرو»، واستوطنها، وكثر بنوه، فنسبوا إليه، وبذلك صار بطنًا من تميم[3].

مولده:

ولد ﷺ في ذي الحجة سنة ست وعشرين وأربع مئة، بمدينة مرو الشاهجان، أشهر مدن خراسان، وهي مرو العظمى أو الكبرى، وتقع حاليًا بدولة تركمانستان[4].

---

(١) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٣٥؛ وينظر أيضًا: السمعاني، الأنساب ٧/٢٢٢، وابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، ط٢ ٥/١٧٤، وابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين ص٤٨٩.

(٢) ينظر: السمعاني، الأنساب ٧/٢٢٢.

(٣) ينظر: المعلمي، مقدمة على الأنساب للسمعاني ١/١٤.

(٤) معنى «مرو»: الحجارة البيض التي يقتدح بها. والنسبة إليها مروزي على غير قياس، وبين مرو =

نشأته:

نشأ في بيت علم وشرف وفضل، «بيتُه أرفع بيت في بلاد الإسلام، وأعظمه، وأقدمه في العلوم الشرعية والأمور الدينية، وأسلاف هذا البيت وأخلافه قدوة العلماء وأسوة الفضلاء، الإمامة مدفوعة إليهم، والرياسة موقوفة عليهم، تقدَّموا على أئمة زمانهم في الآفاق بالاستحقاق، وترأسوا عليهم بالفضل والفقه لا بالبذل والوقاحة»[(١)].

فكانت نشأته في أسرة عريقة في العلم، يحيط به الشرف من كل جانب؛ فأبوه، وإخوته، وأولاده، وأولاد أولاده، وأولاد إخوته. كلهم من علماء هذه الأمة[(٢)].

طلبه للعلم وجدُّه في التحصيل:

جمع أبو المظفر ﷺ بين الحفظ والفهم، واتَّصف بالذكاء، وقوة الاستحضار، وظهرت أمارات ذلك وافرة في آثاره العلمية الواضحة في كتبه وطلَّابه وثناء أهل العلم عليه، فهو القائل عن نفسه: «ما حفظتُ شيئًا فنسيتُه»[(٣)]

= ونيسابور سبعون فرسخًا. وأما الشاهجان فهي الصياغة العربية للكلمة الفارسية (شاهكان): معناها السلطاني، أو نفس السلطان، لأن الجان هي النفس أو الروح، والشاه هو السلطان. سميت بذلك لجلالتها عندهم. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٣٥، والحموي، معجم البلدان ٥/ ١١٢-١١٣، وابن خلكان، وفيات الأعيان، د.ط ١/ ٢٧، وكي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ط٢، ص٤٤٠، والمعنوث، أطلس أعلام المحدثين، ط١، ص١١٠.

(١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٧/ ٢٨٢.

(٢) وقد تتبعتُ تراجم البيت السمعاني، وأذكر أشهر مواضع تراجمهم دون التفاصيل، طلبًا للاختصار: الدقائق، الرسالة، ط١، ص١٠٦-١٠٧، والسمعاني، الأنساب ٧/ ٢٢٦-٢٢٧، والذهبي، العبر في خبر من غبر، ط١، ٢/ ٢٩٧، والصفدي، الوافي بالوفيات ٢/ ١٦٦، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٤٤٦-٤٦٥، وله أيضًا: تذكرة الحفاظ، ط١، ٤/ ١٣١٦، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٥٦، و٥/ ٣٣٦، و٣٤٤، و٦/ ٨٧، و٧/ ٥-١٠، و٦٩، و٢٨١، وابن خلكان، وفيات الأعيان ٣/ ٢١٢، وابن العماد، شذرات الذهب ٥/ ٧٥، و[illegible]، مقدمة تحقيقه على القواطع، ط١، ص٧.

(٣) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٤٤.

عقيدته:

كان رحمه الله على عقيدة السلف الصالح، ومن خُلّص أهل السُّنَّة ومحققيهم، كما وصفه ابن تيمية رحمه الله[1]؛ فإنه كان مقتفيًا أثر الرعيل الأوّل، في الأصول والفروع.

ويحكي أحد طلاب أبي المظفر عنه، فيقول: «قرأت على الشيخ الإمام الأجل أبي المظفر السَّمعاني في كتابه المصنف في أصول الفقه المسمى بكتاب «القواطع»: «اخترتُ مذهب السلف الصالح؛ لأنه أسلم وأقرب إلى الكتاب والسُّنَّة»[2]»[3].

ويقول الإمام الدَّقاق[4]: «وأخذ بالحديث ومذهب الإمام المطلبي أبي عبد الله محمد بن إدريس القرشي رحمه الله، من دون مذهب الأشعري[5]، وتعلق بالكتاب والأثر، والسُّنَّة والخبر»[6].

وقد نقل الأئمة في كتبهم وصية أحد أهل العلم الكبار للإمام أبي المظفّر بلزوم مذهب السلف، وهو الشيخ الفقيه أبو بكر محمد بن محمود بن سورة التميمي النيسابوري[7].

---

(١) يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤/٧٦، وانظر: ٤/٣٩٨.

(٢) يُنظر نحوه: السمعاني، القواطع ٣/٨٤٩، و٤/٩٧١.

(٣) رواها الدقاق، عن أبي الحسن علي بن محمد الزبدي الشافعي بمرو، كما في «الرسالة»، ص١٠٠.

(٤) هو محمد بن عبد الواحد بن محمد الأصبهاني، أبو عبد الله الدقاق، كان محدثًا مكثرًا، أثريًا متقنًا، فقيرًا متعففًا ديِّنًا. توفي سنة ٥١٦هـ. يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٩/٤٧٤، وابن العماد، شذرات الذهب ٦/٨٦.

(٥) يُنظر لمناقشة العلاقة بين الأشعرية والشافعية، د. طه محمد نجا، «الاتجاه السلفي عند الشافعية» ط١.

(٦) يُنظر: الدقاق، الرسالة ص٩٩.

(٧) هو محمد بن محمود بن سورة، الفقيه، أبو بكر، التميمي، النيسابوري، ختن أبي عثمان الصابوني على ابنته. تُوفي سنة: ٤٧٧هـ. يُنظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ط١. ١٠/٤١٥.

فقد قال لأبي المظفَّر السَّمعاني بنيسابور: «إن أردت أن يكون لك درجة الإيمان[1] في الدنيا والآخرة فعليك بمذهب السلف الصالح، وإياك أن تداهن في ثلاث: مسألة القرآن، ومسألة النبوة، ومسألة استواء الرحمن على العرش؛ باستدلال النصِّ من القرآن والسُّنَّة المأثورة عن النبي ﷺ»[2].

فامتثل الإمام ذلك، وظهر أثره في تقريراته وكتبه النافعة، ففي مسائل كثيرة في كتبه كان يعلن فيها ويصرح باتباع السلف الصالح، ومجانبة الطرق الكلامية[3].

وحكى الإمام الذهبي رحمه الله عن أبي المظفَّر أنه تعصَّب لأهل الحديث والسُّنَّة والجماعة، وكان شوكًا في أعين المخالفين، وحُجَّة لأهل السُّنَّة[4].

لذا كانت شكاية أبي المظفَّر رحمه الله من علماء عصره من الشافعية الذين ارتضوا طريقة الشافعي في الفروع، ولم يرتضوا طريقته في الأصول، وساروا على طريقة المتكلمين[5].

والظاهر أنَّ مسألة متابعة الأئمة في فروعهم دون أصولهم كانت حاضرة في ذهنه ومنهجه؛ فكان متمثلًا لمذهب السَّلف في الأصول والفروع، فقد ذكر أبو سعد حفيد أبي المظفَّر موقفًا مهمًا لجدِّه مع أخيه أبي القاسم علي، يكشف عن بعض المنتسبين إلى الأئمة في الفروع، ومخالفتهم لهم في العقائد، فيقول: «ولما انتقل أخوه جدُّنا الإمام أبو المظفَّر من مذهب أبي حنيفة إلى مذهب الشافعي رحمهما الله هجره[6] أخوه أبو القاسم، وأظهر الكراهة، وقال: «خالفت مذهب الوالد وانتقلت عن مذهبه!؟»، فكتب كتابًا إلى أخيه، وقال: «ما

---

(1) وفي طبعات أخرى: «درجة الأئمة». كما أفاد محققوه.
(2) حكاه ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ط1، ص277-278.
(3) ينظر في هذا: السمعاني، القواطع 849/3، و1236/3.
(4) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 156/14.
(5) ينظر: السمعاني، فصول منتقاة من الانتصار لأصحاب الحديث ص8-9.
(6) في نسخ أخرى: [هجره]. أفاده محققه الشيخ عبد الرحمن المعلمي رحمه الله

تركت المذهب الَّذي كان عليه والدي رحمه الله في الأصول، بل انتقلت عن مذهب القدرية؛ فإنَّ أهل مرو صاروا في أصول اعتقادهم إلىٰ رأي أهل القدر». وصنَّف كتابًا يزيد علىٰ عشرين جزءًا في الردِّ علىٰ القدرية، وهداه إليه، فرضي عنه وطاب قلبُه، ونفَّذ ابنه أبا العلاء علي بن علي الشمعاني إليه للتفقه عليه، فأقام عنده مدة، يتعلَّم ويتدرَّس الفقه»[1].

بعض الأحداث الكبرىٰ في حياته:

لقد مرَّت حياة أبي المظفَّر بمحاور كثيرة، ومراجعات، وجهاد في الطلب، ثمَّ جهاد في التعليم، ولم يكن أبو المظفَّر -وهو العالم الراسخ- ليغفل عن منَّة الله تعالىٰ في كونه، وأنَّ هذه الحياة دائرة بين الأفراح والأتراح، وأنَّ العالم يناله حظٌّ من الابتلاء قبل التمكين، فقد حفظ لنا طلابه ومحبوه وأحفاده عدة أحداث مما وقع له، ومنها:

١- **تعرُّضه للأسر من قِبَل بعض الأعراب:** فقد أراد الحج، فانطلق إلىٰ البرية، فخرج إلىٰ الحجاز علىٰ غير الطريق المعتاد؛ لأن الطريق كان قد انقطع بسبب استيلاء الأعراب، فقطع عليه وعلىٰ رفقته الطريق وأُسروا، واستمر مأسورًا في أيدي عرب البادية صابرًا إلىٰ أن خلَّصه الله[2].

٢- **قيام الناس عليه لتركه مذهب أبي حنيفة رحمه الله:** لمَّا عاد أبو المظفَّر من الحجِّ وجواره بمكة إلىٰ مرو، عزم علىٰ أن يترك مذهب أبي حنيفة رحمه الله، ويتمذهب بمذهب الشافعي رحمه الله، بعد أن أمضىٰ ثلاثين سنة حنفيَّ المذهب في الفروع، فتحوَّل وعمره اثنان وأربعون سنة إلىٰ مذهب الشافعية، وكان ظهور ذلك في سنة ثمان وستين[3]. يقول الإمام الدقاق: «كان رحمه الله ممن يضرب به المثل في ابتداء أمره بمذهب أبي حنيفة رحمه الله، فتركه وأخذ بالحديث ومذهب الإمام المطلبي

(١) ينظر: السمعاني، الأنساب ٧/ ٢٢٣.

(٢) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٥، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرىٰ ٥/ ٣٣٦-٣٣٧.

(٣) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرىٰ ٥/ ٣٣٨، ٣٤١.

أبي عبد الله محمد بن إدريس القرشي ﷺ، من دون مذهب الأشعري، وتعلق بالكتاب والأثر، والسُّنة والخبر»[1].

مشايخه:

تتلمذ الإمام أبو المظفّر على الكثير من أهل العلم، فدرس عليهم وروى عنهم، ومنهم:

١- علي بن إبراهيم بن نصرويه بن سختام، أبو الحسن السمرقندي العربي الفقيه[2]، وقال الخطيب البغدادي: «كتبنا عنه، وكان من أهل العلم والتقدم في الفقه على مذهب أبي حنيفة». وتوفي سنة ٤٣٩هـ[3]، وقيل سنة ٤٤١هـ[4].

٢- أحمد بن علي الكُراعي المروزي: مُسند مرو، وهو من أكابر شيوخه. ت: ٤٤٤هـ[5].

٣- محمد بن عبد الصمد الترابي المروزي، يعرف بأبي الهيثم، شيخ الجليل، مُعَمَّر، مُسند خراسان. توفي سنة ٤٦٣هـ[6].

٤- محمد بن عبد الجبار السمعاني، أبو منصور، والد الإمام أبي المظفّر، كان إمامًا فاضلًا، ورعًا، متقنًا، أحكم العربية واللغة، وصنف فيها التصانيف المفيدة. توفي سنة ٤٥٠هـ[7].

٥- الحسن بن عبد الرحمن بن الحسن المكي الشافعي الحناط، الشيخ

---

(١) الذهبي، الرسالة ص٩٩.

(٢) ينظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، د.ط ٤١/ ٢٤٩.

(٣) ينظر: البغدادي، تاريخ بغداد ١١/ ٣٤١.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦٠٥.

(٥) ينظر: المرجع السابق ١٧/ ٦٤٧.

(٦) ينظر: السمعاني، الأنساب ٣/ ٣١، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٣٥.

(٧) ينظر: السمعاني، الأنساب ٧/ ٢٢٢.

العالم، الثقة، سمع منه بمكة، ويقول: «كان شيخي أبو علي الشافعي بمكة يبيع الحنطة». توفي سنة ٤٧٢هـ(١).

٦- أبو القاسم سعد الزنجاني، كان جليل القدر عالمًا زاهدًا، حدث عن جماعة من أهل الشام ومصر. وهو إمام كبير، عارف بالسُّنَّة. ت: ٤٧١هـ(٢).

فهذه ترجمة موجزة لبعض كبار أهل العلم الذين استفاد منهم؛ والأمر كما ذُكر عنه أنه سمع الحديث في صغره وكبره، وسمع خلقًا بخراسان والعراقين والحجاز(٣). حتى قيل عنه إنه قد جمع في الحديث ألف حديث عن مئة شيخ(٤).

تلامذته:

لقد استفاضت شهرة أبي المظفَّر ﷺ، وصار قبلة طلاب العلم، فمن تلامذته:

١- أحمد بن محمد بن القاسم الأخسيكثي، الملقب بذي الفضائل. ت. ٥٢٦هـ(٥).

٢- عزيز الدين أبو طالب، عالم بالنحو واللغة والفقه والشعر والأصول والأنساب والنجوم(٦).

٣- أحمد بن محمد بن بشار الجرجردي البوشنجي أبو بكر الإمام العابد(٧).

---

(١) ينظر: السمعاني، الأنساب ٢/٢٧٤، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٨/٣٨٥.
(٢) ينظر: السمعاني، الأنساب ٣/١٦٨، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٨/٣٨٧-٣٨٨.
(٣) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٣٥-٣٣٦.
(٤) ينظر: اليافعي، مرآة الجنان، ط١. ٣/١١٥، وينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٩/١١٤-١١٥.
(٥) ينظر: السيوطي، بغية الوعاة ١/٣٧١.
(٦) المرجع السابق ١/٤٤٦.
(٧) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٦/٦٠.

وروى عنه، وتتلمذ عليه أولاده، وخلق كثير[1]. وكثر المنتفعون بعلمه، وكتب الله له البركة.

مجالسه العلمية:

لقد قام الإمام أبو المظفَّر -رحمه الله تعالى- بواجبه العلمي تجاه طلاب العلم وعموم المسلمين، فأقام سوق العلم، ونشر العلوم، وأفاد الخَلْق، ومن هذه المجالس:

١- **مجالس التعليم**: لما عاد الإمام السَّمعاني إلى مرو عُقد له مجلس التدريس في مدرسة أصحاب الشَّافعي والتذكير، وعلا شأنه[2].

ومن مجالس العلم التي عُقِدت في هذا مجلسُه في شرح «القواطع» في أصول الفقه، يقول أحد طلاب هذا المجلس: «قرأت على الشيخ الإمام الأجل أبي المظفَّر السَّمعاني في كتابه المصنف في أصول الفقه المسمى بكتاب «القواطع» . . .»[3].

٢- **مجالس الرواية والسماع**: شغلت مجالس الحديث والرواية والسماع حيزًا من عناية الإمام أبي المظفَّر، فلم يكن ليعرض عنها ويدعها، بل أقامها، وأسمع الحديث، وانتشرت عنه الرواية، وكثر أصحابه وتلامذته، وشاع ذكره، وأقام سُنَّة الإسناد، وقد جمع الأحاديث الألف الحسان من مسموعاته عن مئة شيخ له عن كل شيخ عشرة أحاديث[4].

وقد ذكر الدقاق -رحمه الله تعالى- عنه أنه «اشتغل بأحاديث رسول الله صلى الله عليه، وعلى آله وسلم تسليمًا كثيرًا، وأملى بها إلى أن قُبض»[5].

---

(١) ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/١١٥، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٣٦.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٣٦.

(٣) رواه عنه الدقاق، الرسالة ص١٠٠.

(٤) ينظر: السمعاني، الأنساب ٧/٢٦٤.

(٥) الدقاق، الرسالة ص١٠١.

٣- **مجالس التذكير**: كان للإمام أبي المظفَّر ﷺ مجالس في التذكير والوعظ والإرشاد، فيقول السبكي: «وعقد له مجلس التذكير وكان بحرًا فيه حافظًا لكثير من الحكايات والنُّكت والأشعار، فظهر له القبول عند الخاص والعام»[١].

ووصف حفيده أبو سعد حال تلك المجالس، فقال: «وكان مجالس وعظه كثير النُّكت والفوائد»[٢].

٤- **مجالس المناظرة**[٣]: حكي عنه أنه لما دخل بغداد في سنة إحدى وستين وأربعمئة، كانت له لقاءات علمية ومناظرات؛ فقد ناظر بها الفقهاء، وجرت بينه وبين أبي نصر ابن الصباغ[٤] مناظرة أجاد فيها الكلام، واجتمع بأبي إسحاق الشيرازي[٥]، وهو إذ ذاك حنفي[٦].

وقال علي ابن أبي القاسم الصفار: «إذا ناظرت أبا المظفَّر فكأني أناظر رجلًا من التابعين، مما أرى عليه من آثار الصالحين»[٧]. وذكر حفيده أبو سعد السمعاني أنه كان فقيهًا مناظرًا[٨].

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٤٤.

(٢) السمعاني، الأنساب ٧/ ٢٢٤.

(٣) يقصد بمجالس المناظرة: المجالس التي تُعقد للمباحثة والمناقشة بين الخصمين. والمناظرة هي: «تردُّد الكلام بين شخصين، يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله، وإبطال قول صاحبه، مع رغبة كل منهما في ظهور الحق». ينظر: عبد الحميد، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، د.ط، ص٧.

(٤) هو عبد السيد بن محمد، أبو نصر، ابن الصباغ، البغدادي، له: الشامل، والكامل، وتذكرة العالم، والعدة. وتوفي ٤٧٧هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٢٢، والصفدي، نكت الهميان، ط١، ص١٧٤.

(٥) هو إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي، له: المهذب في الفقه، والنكت في الخلاف، واللمع وشرحه، والمعونة في الجدل. توفي ٤٧٦هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية ٤/ ٢١٥، والصفدي، الوافي بالوفيات ٦/ ٤٢.

(٦) حكاه السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٤٦، وانظر: السمعاني، الأنساب ٧/ ٢٢٤.

(٧) ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٨، وتاريخ الإسلام ١٠/ ٦٤٣، والسبكي، طبقات الشافعية ٥/ ٣٤٤.

(٨) ينظر: السمعاني، الأنساب ٧/ ٢٢٤.

مؤلفاته:

كانت مصنفات أبي المظفر شاهدةً على فضل علمه، وحسن طرازه في التأليف، ناطقةً بما حباه الله من العلوم، والقدرة على التعبير عن العلم الذي حواه صدرُه، و«جميع تصانيفه على مذهب الشافعي ﷺ، ولم يوجد له شيء على مذهب أبي حنيفة»[1].

ومن هذه المؤلفات التي وصلتنا سواءٌ كانت كاملة أو أجزاء منها:

١- «تفسير القرآن»: وهو جامع بين التفسير بالمأثور والرأي، مطبوع في ست مجلدات.

٢- «القواطع في أصول الفقه»: وهو كتاب شامل لمباحث علم أصول الفقه.

٣- «الاصطلام[2] في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة»: وهو كتابٌ فقهي، مطبوع في مجلدين، يقول في فاتحته: «ونبهت على كثير من مجازفات المتفقهة وتجوزاتهم وتمسكهم بطرق حقها الإطراح، وغفلتهم عن معاني حقها القبول والاتباع...»[3].

٤- الانتصار لأصحاب الحديث: وقد طُبع جزء منه باسم «فصول منتقاة من الانتصار لأصحاب الحديث»، ويغلب على الظن أن كتاب «الانتصار» مفقود، وقد قام جامعه بجمع ما وجده من نقول العلماء عنه[4].

---

(١) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٤٤.

(٢) الاصطلام: افتعالٌ من الصَّلْم: وهو القطع والاستئصال. ينظر: الرازي، مختار الصحاح ص١٧٨؛ وابن منظور، لسان العرب، ط٣، ١٢/ ٣٤٠، مادة (صلم).

(٣) السمعاني، الاصطلام، ط١، ١/ ٤٠-٤١.

(٤) ومن الكتب التي اعتنت بالنقل عنه ونقل عنها جامعه: الحجة للأصبهاني، والصواعق المرسلة لابن القيم، وصون المنطق والكلام للسيوطي. ينظر: الجيزاني، مقدمته لفصول منتقاة من الانتصار لأصحاب الحديث، ط١، ص٤.

من مؤلفاته التي لم توجد مطبوعة:

١- كتاب منهاج السُّنَّة: وقد ذكره الإمام في كتاب القواطع، في سياق مناقشة قضية المحكم والمتشابه، حيث قال: «وقد تكلمت في هذا ودللت على ما يذهب إليه أكثر السلف في كتاب (منهاج السُّنَّة) وأوردت على ما فيه الغنية»[1].

ويقول: «وقد ذكرتُ في كتاب (منهاج أهل السُّنَّة) ما نقل عن بعض السلف الصالح والأئمة المقتدى بهم، ونصصتُ على المواضع التي أُطلق الكفرُ فيها، واتباعهم أسلم، والله المرشد والموفق بمنه»[2].

ويغلب على الظن من هذه النقول أنه يتحدث عن أمور الاعتقاد[3]، لكن ذكر بعضهم أن اسمه (منهاج أهل السُّنَّة في الحديث)[4]، وسمّاه بعضهم: (منهاج أهل السُّنَّة في الردّ على القدرية)[5]، ويغلب على الظن أنه وهمٌ، ومنشؤه تشابه الاسم مع مؤلَّف لابن تيمية رحمه الله.

٢- كتاب البرهان في الخلاف: وذُكر أنه يشتمل على ألف مسألة خلافية[6].

٣- كتاب «الأوسط»، وهو كتاب في الخلاف الفقهي، وسماه البعض

---

(١) السمعاني، القواطع ١/٤٠٦.

(٢) المرجع السابق ٣/٧٤٤-٧٤٥.

(٣) وقد نسب البعض هذا الكتاب خطأً لحفيده أبي سعد السمعاني، وهذا مدفوع بتصريح الإمام أبي المظفر بأنه مؤلفه، وممن وقع في هذا الخطأ: زادة، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، د.ط ص٣٦٥، بل نسب معظم كتب الإمام أبي المظفر إلى حفيده أبي سعد (ت/٥٦٢هـ)، وأخطأ فجعل تاريخ وفاة أبي سعد تاريخ وفاة أبي المظفر ٤٨٩هـ.

(٤) يُنظر: البغدادي، هدية العارفين، د.ط ٢/٤٧٣.

(٥) يُنظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، د.ط ٢/١٨٨٠.

(٦) يُنظر: البغدادي، هدية العارفين ٢/٤٧٣، وزادة، أسماء الكتب ص٢١٦، وخليفة، كشف الظنون ١/٢٤٢.

«الأوسط في الخلاف»[1]: وكان أبو المظفَّر يحيل عليه كما فعل في الاصطلام، حيث يقول: «... وقد ذكرنا هذا في «الأوساط»، فلا معنى للإعادة»[2].

ثناء الأئمة عليه:

لمكانة الإمام أبي المظفَّر، واتساع علمه، وشيوع نفعه في الأمة؛ انهالت عليه عبارات الأئمة بالثناء والإقرار بعلمه وفضله. ومن ذلك ما وصفه به الإمام أبو عبد الله الدَّقاق بأنه «الشيخ الإمام الأجلُّ جمال الأئمة وناصر السُّنَّة أبو المظفر ابن أبي منصور السَّمعاني التميمي»[3].

يقول إمام الحرمين أبو المعالي: «لو كان الفقه ثوبًا طاويًا[4] لكان أبو المظفَّر ابن السَّمعاني طرازه»[5]. وهذه الشهادة من أبي المعالي الجويني عصريِّه كبيرة ولها وزنها.

وترجم له ابن ابنه الحافظ أبو سعد: «إمام عصره بلا مدافعة، وعديم النظير في وقته، ولا أقدر على أن أصف بعض مناقبه، ومن طالع تصانيفه وأنصف عرف محله من العلم»[6].

قال ابن تيمية تَعْلِيلُهُ: «الإمام منصور بن عبد الجبار السَّمعاني المروزي؛ أحد أئمة السُّنَّة من أصحاب الشافعي»[7]، وقال: «الإمام منصور بن عبد الجبار السَّمعاني المروزي أحد أئمة الشافعية»[8].

---

(١) البغدادي، هدية العارفين ٢/ ٤٧٣.

(٢) السمعاني، الاصطلام ٢/ ٣٠٧، وينظر فيه أيضًا: ١/ ١٣٣، و٢/ ٣٥٦.

(٣) الدقاق، الرسالة ص١٠١.

(٤) طوى الثوب: إذا ثنى بعضه على بعض. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣/ ٤٢٩، وابن دريد، جمهرة اللغة ١/ ٢٤٢. ولعل مراده أنَّ الفقه لو كان ثوبًا مطويًا لطرّزه أبو المظفر في هيئة حسنة جذّابة، كالثوب المطرَّز.

(٥) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٤٢، والذهبي، تاريخ الإسلام ١٠/ ٦٤٣.

(٦) السمعاني، الأنساب ٧/ ٢٢٣-٢٢٤، وانظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٤٢.

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤/ ٣٩٨، والفتاوى الكبرى: ط. ٦/ ٤٣٠، وفيه: «أحد الأئمة الستة». وهي تصحيف.

(٨) منهاج السنة النبوية ٧/ ٥٠٢.

وقيل: «شافعي وقته»[1]، و«وحيد عصره في وقته؛ فضلًا وطريقةً وزهدًا وورعًا»[2]. و«إمام عصره، المجمع على إمامته»[3].

وفاته:

توفي يوم الجمعة الثالث والعشرين[4] ربيع الأول سنة تسع وثمانين وأربعمئة، ودفن بأقصى سنجدان إحدى مقابر مرو[5].

---

(1) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٤٢، والذهبي، تاريخ الإسلام ١٠/٦٤٣.

(2) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٤٢.

(3) ينظر: ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة، ط١، ٤/١٥٥٧.

(4) ذكر تاج الدين السبكي أنه (الثالث عشر)، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٤٥.

(5) السمعاني، الأنساب ٧/٢٢٥-٢٢٦، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٤٥.

المطلب الثاني

التحرير الأصولي عند الإمام السمعاني

ويشتمل على أربعة محاور:

المحور الأول: تحرير الوظيفة الأصولية.

المحور الثاني: تحرير الدخيل في علم الأصول.

المحور الثالث: تحرير الخلاف الأصولي.

المحور الرابع: نقد المسالك الجدلية.

المحور الأول: تحرير الوظيفة الأصولية:

المراد بالوظيفة الأصولية أن يعود علم الأصول بالفائدة، سواء كانت هذه الوظيفة تفسيرية: تُقدِّم فهمًا سديدًا لنصوص الشريعة، أو وظيفةً استنباطيةً: لاستنباط أحكام الشريعة العملية، أو وظيفةً علميةً ومنهجيةً، تظهر في وضع منهج للفكر وتسديده، تُوَلِّد في المجتهد التفكيرَ العلمي المستند إلى الدليل والبرهان، وكيفية الاستدلال، وترتيب القضايا والموازنة بينها، ويُكسبه القدرة على التحليل والتركيب والاستنتاج[1].

وتظهر وظيفة الأصول عند أبي المظفَّر في اشتماله على مادة مفيدة في الفقه، فيقول: «أصول الفقه ينبغي أن تشتمل على ما يُفيد الفقه»[2].

ويقول: «... وهذه فصول عراقية ليس تحتها كبير معنى، غير أنَّ كتب الجدل والأصول تُزيَّن بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهية»[3].

وعليه، فإنَّ محلَّ علم الأصول عنده: ما وافق معاني الفقه؛ أن يكون على سَنَن الفقهاء لا المتكلمين. وسبب استبعاده للمتكلمين أنه يراهم أجانب عن علم الأصول، ومن ذلك قوله: «وأمَّا الذين يتكلمون في الجواهر والأعراض وعُرِفوا بمحض الكلام، ولا يعرفون دلائل الفقه؛ فلا عبرة بقولهم في الإجماع؛ وهم بمنزلة العوام»[4]، وأنهم «لا يعرفون طرق الأحكام، وإن عرفوا البعض لا يعرفون جميعها، فصاروا كالفقهاء الذين لا يعرفون أصول الفقه»[5].

---

(١) ينظر: الريسوني، التجديد الأصولي ص٦٤-٧٧، وعوام، الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، جـ١، ص٦٨.

(٢) السمعاني، القواطع ٢/ ٨٤٢.

(٣) المرجع السابق ٣/ ١٠٠٠، ونحوه: ٣/ ١٠٤١.

(٤) المرجع السابق ٢/ ٧٤٢.

(٥) المرجع السابق ٢/ ٧٤٠.

بل ذهب إلى أعلى من ذلك، فقرّر أنّ «من لا يكون من أهل الفقه يقع لهم السهو الكبير، والأولى بالمتكلمين أن يدعوا هذا الفن للفقهاء، وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له، مع أنهم لو تركوا ذلك أيضًا كان أولى بهم، وأسلم لدينهم»[1].

فإذا حُلِّل مسلك أبي المظفّر وُجِد أنه يحاول التركيز على وظائف علم الأصول؛ سواء الفهمية، أو الاستنباطية، أو المنهجية، مع استبعاد النظر الكلامي والجدلي، ويفهم منه أن تعطيل هذه الوظائف مفضٍ للوقوع في الجدل الكلامي.

ولا شك أن مما يُضعف الوظيفة الأصولية: دخول علم الكلام في المباحث الأصولية، والصياغة المنطقية للحدود والمصطلحات التي لا ينكر فائدتها من حيث الضبط والتقنين، إلا أن المبالغة فيها وفي قيودها أضاع معنى اللفظ ومقصوده[2].

وقد وُجدت تنبيهات لبعض الأئمة حول هذه الفكرة، كما فعل أبو إسحاق الإسفراييني رحمه الله، فقد ذكر ابن الصلاح طريقته في ذلك، فقال: «وكان الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله نصّارًا لطريقة الفقهاء في أصول الفقه، ومضطلعًا بتأييد مذهب الشافعي فيها في مسائل منها أشكلت على كثير من شافعية المتكلمين حتى جبنوا عن موافقته فيها، كمسألة نسخ القرآن بالسُّنّة، ومسألة أن المصيب واحد حتى كان يقول: القول بأن كل مجتهد مصيب؛ أوله سفسطة، وآخره زندقة، ولم يكن يصحح الحكاية عن الشافعي رضي الله عنه في أن ذلك قول له»[3].

وعودة إلى نصوص الإمام السمعاني، فإنه يلوح منها أن النظر الأصولي والفقهي يجب أن يتساوقا، فتكون الأصول حاضرة في ذهن الفقيه، والفقه حاضرًا في ذهن الأصولي.

---

(١) السمعاني، القواطع، المرجع السابق ٣/٢٦٢.

(٢) ينظر في هذا: الريسوني، التجديد الأصولي ص٨١.

(٣) ينظر لابن الصلاح: طبقات الفقهاء الشافعية، ط١، ١/٣١٣.

فيقول: «مَنْ نظر في هذه الأصول وأحْكَمَها، لا بد أن ينظر في تلك الفروع، ومن نظر في تلك الفروع لا بد أن ينظر في هذه الأصول؛ فإنَّ الكلام في الأصول والفروع آخذ بعضها برقاب بعض، وهي كأنها مشتبكة، وصحة البعض فيها منوطة بصحة البعض»[1].

أما عن تقدير هذه الإفادة، فهو منوطٌ بحاجة الفقيه، ويُلتمس هذا المعنى في تذييلاته لعديد من المسائل الأصولية، فيورد تعقيبًا مصححًا مُنبهًا على هذه القضية.

ومن ذلك قوله: «وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته والوقوف على حقيقته ... فظهر أن المسألة يفيد ذكرها»[2].

ويكرر ذلك بإيضاح أكبر في ذيل مسألة (الحظر والإباحة والحسن والقبيح بم يُعرف؟)، فيقول: «وهذه مسألة كلامية، وبنا غُنية عنها، فالأولى الاقتصار على هذا القدر، والمبالغة في مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من الهفوات ... ولعله يُحتاج إليه في مسائل من الفقه، فأحببنا إيراد هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنبيًا عنه متى تأدَّى إليه الكلام في مسألة من مسائل الفقه، ويعرف طرفًا منه»[3].

ويمازج هذا المنهج شكايةُ صنيع أهل الكلام، وزيغهم عن سَنَن الفقه المرضية، فيقول: «وما زلت طول أيامي أطالع تصانيف الأصحاب في هذا الباب، وتصانيف غيرهم، فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام، ورائق من العبارة لم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه، وقد رأيت بعضهم قد أوغل، وعلَّل، وداخل، غير أنه حادَ عن محجّة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه

(1) السمعاني، القواطع ٣/١٠٩١، (٣/٨٩٨-٨٩٩. وذكر أيضًا مراتب الفقهاء في القواطع ٢/٧٤٢.
(2) المرجع السابق ٣/٨٤٤.
(3) المرجع السابق ٣/٨١٩.

ولا دبير، ولا نقير ولا قطمير، «ومَن تشبَّع بما لم يُعطَ فقد لبس ثوبَي زور»[1]»[2].

وفي معترك المباحثات الأصولية التي نثرها في طيات المسائل يجد المطالع أنه يستعمل إشارات تُذكِّر بوظيفة علم الأصول، ففي الصفحات الأولى من «القواطع» يُعنون: (القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف التي لابدَّ من معرفتها في مسائل الفقه)[3].

انعكاس هذه الفكرة في التطبيق الأصولي:

١- نصُّه على ما يدل على اعتبار العائدة الفقهية:

فقد ذكر من المباحث ما تمسُّ حاجة الفقه إليه، فقال: «القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف التي لا بد من معرفتها في مسائل الفقه»[4]. وفي نهاية المبحث قال: «وقد ذكرنا منها قدر ما تمسُّ إليه الحاجة»[5].

وفي سياق الحديث عن معاني الحروف قال: «ونذكر الآن معاني الحروف التي تقع إليها الحاجة للفقهاء، ولا يكون بدٌّ من معرفتها، وتشتدُّ فيها المنازعة بين أهل العلم»[6].

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» ط١. (كتاب النكاح: باب المتشبع بما لم ينل) ٧/٣٥، رقم (٥٢١٩)؛ ومسلم في «صحيحه» ط١. (كتاب اللباس والزينة: باب النهي عن التزوير في اللباس وغيره) ٣/١٦٨١، رقم (٢١٣٠). والمتشبِّع: المتكثِّر بأكثر مما عنده يتصلَّف به، «كلابس ثوبي زور». قال أبو عبيد: هو المرائي يلبس ثياب الزُّهاد، يُرَى أنه زاهد، قال غيره: هو أن يلبس قميصًا يصل بكُمَّيه كُمَّين آخرين، يُرَى أنه لابس قميصين، فكأنه يسخر من نفسه، وقيل: أراد بالثوب نفسه، فهو كناية عن حاله ومذهبه، والعرب تكني بالثوب عن حال لابسه، تقول: فلان نقي الثياب: إذا كان بريئًا من الدنس، وفلان دَنِس الثياب، إذا كان بخلافه، ومعناه: المتشبِّع بما لم يُعطَ بمنزلة الكاذب القائل ما لم يكن. ينظر: البغوي، شرح السنة ٩/١٦١-١٦٢.

(٢) السمعاني، القواطع ١/٨٨، ٨٩.

(٣) المرجع السابق ١/١١١.

(٤) المرجع السابق ١/١١١.

(٥) المرجع السابق ١/١٢٨.

(٦) المرجع السابق ١/١٦٣.

٢- التأكيد على المباحث المخالفة لصريح الفقه:

ففي مباحث «الطرد»[١]: عقَّب قائلاً: «وعندي أن الاشتغال بأمثال هذا تضييع للوقت العزيز، وإهمال للعمر النفيس، وأمثال هذه التعليلات لا يجوز أن تكون مُعتصَمَ الفتاوى والأحكام، ولا مناطًا لشرائع هذا الدين الرفيع، وهذا وأمثاله تعمية على المبتدئين وإيقاعهم في الأغلوطات، وحيْدٌ بهم عن سنن الرشد ومسالك الحق...»[٢].

ويرى أن تركيب هذه الأوصاف لا يتعلَّق بها محقِّقٌ وطالبٌ لمعنى، وإنما التعلُّق بها من باب أرباب الصور، وبابة من لم يشمّ رائحة الفقه، وعزيزٌ على أهل الدِّين أن يسمعوا بناء أحكام الباري عزَّ اسمُه على مثل هذه التمثيلات التي هي شبه الخرافات عند مقابلتها بالعلل المعنوية والقواعد العقلية التي تشهد لها أصول الشرع، وتقوم بتصحيحها قوانين الملة، وتتناضلُ دونها براهينُ معاني الكتاب والسُّنَّة، فلا ينبغي للفقيه أن يشتغل بمثل هذه الأشياء؛ فإنه تضييع للوقت وحَيْدٌ عن مسالك الفقه، وتركٌ لسبيل السلف الصالح، وجرأةٌ على أحكام الله تعالى، وجرُّ المعللين إلى التلاعب بالدِّين[٣].

---

(١) المراد بمسلك «الطرد»: ألا تكون علته مناسبة ولا مؤثرة. وهو مما أحدثه المتأخرون، ويُعنى به: حملُ الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم، كقول بعضهم في نية الوضوء: عبادة يبطلها الحدث، وتُقصر بعذر السفر، فيُشترط فيها النية كالصلاة، ولا تأثير للقصر بعذر السفر في إثبات النية. وكقول الحنفية في مس الذكر: طويل منكوس، فلا ينقض الوضوء مسه، مثله الدبوس. أو قالوا: طويل مشقوق، فلا ينقض مسه، كالقلم والبوق. قال الزركشي: «وهذا مُخفّفٌ بمحاسن العقل عن ذكره، فضلاً عن الفقيه». ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٧/ ٣١٣-٣١٤، وسعد الدوسي، تقويم الأدلة: ط١، ص٣٦٦، والسمعاني، القواطع ٣/ ٩٥٣.

(٢) السمعاني، القواطع ٣/ ٩٦٦.

(٣) المرجع السابق ٣/ ٩٦٤-٩٦٥.

٣- اجتناب الاستطراد الكلامي:

ومن ذلك إشارته في مسألة إفادة خبر التواتر للعلم الضروري بقوله: «وقد ذكر المتكلمون في هذه المسألة كلامًا كثيرًا، إلا أن مرجعه إلى أصول الكلام، فتركنا ذلك لرغبتنا عنه، واقتصرنا على القدر الذي يحتاج إليه الفقهاء»[1].

إنَّ تحرير الوظيفة الأصولية عند أبي المظفَّر تُعدُّ من أبرز معالم فكره الأصولي؛ ويظهر منه فكرته حول رسم أصول الفقه على سنن الفقهاء وما أفاد في الفقه، فقد كانت قضية الوظيفة الأصولية وعائدتها الفقهية والاستنباطية والمنهجية واضحةً تمامًا في أول الكتاب وآخره، وفي سياق التنظير والتطبيق؛ ليكون علما الأصول والفقه متساوقين، وعن المسلك الكلامي والجدلي نائيَيْن.

ومِنْ رائق كلام أبي يعلى[2] عصريِّه، قوله:

«مَنْ لم يعتد طرق الفروع والتصرف فيها، لا يمكنه الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول من الاستدلال والتصرف في وجوه القياس والمواضع التي يقصد بالكلام إليها، ولهذا يوجد أكثر مَنْ يفردُ بعلم الكلام دون الفروع مقصرًا في هذا الباب، وإن كان يَعرِفُ طرق هذه الأصول وأدلتها»[3].

المحور الثاني: تحرير الدخيل في علم الأصول:

شغلت قضية الدخيل في علم الأصول حيِّزًا من النقاش في المؤلفات الأصولية، وكان لها حضورُها الكبير عند بعض الأصوليين، بل قد سبقوا الإمام السمعاني رحمه الله إلى التنبيه على ذلك، ومنهم أبو الحسين البصري المعتزلي[4]،

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/٥١٥، ونحوه: ٢/٥١٧.

(٢) هو محمد بن الحسين الفراء، الحنبلي، له: العدة في أصول الفقه. وتوفي سنة ٤٥٨هـ. ينظر: البغدادي، تاريخ بغداد ٢/٢٥٦، وابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ط٢، ص٦٩٣، والصفدي، الوافي بالوفيات ٣/٨، وابن مفلح، المقصد الأرشد ٢/٣٩٥.

(٣) أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ط٣، ١/٧٠.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد ١/٣.

وأبو المعالي الجويني[(١)]، ومعاصره ابن عقيل[(٢)] [(٣)].

وممن نبّه على قضية الدخيل ممّن أتى بعد الإمام السمعاني: أبو إسحاق الشاطبي[(٤)]، وأبو شامة المقدسي[(٥)]، وهو القائل: «وأما علم أصول الفقه: فقد هُجر هجرًا، فلا تكاد تسمع له ذكرًا، إلا بأبحاث خارجة عنه، وإن كانت قد سُطرت فيه حتى حُسبت أنها منه»[(٦)].

والمطالع لما كتبه الإمام أبو المظفر يجد اعتناءً كبيرًا في تحديد الإطار المنهجي للبحث الأصولي، فهو ينبّه مرةً بعد مرة على المادة الدخيلة على علم الأصول، ونظرًا لتنوع موارد الدخيل؛ الكلامي، والفقهي، واللغوي، والمنطقي،

---

(١) فقد كان أبو المعالي كثير التنبيه على مسائل أوردها الأصوليون، وذكر أنه قد جرى الرسم عليها، فأوردها اقتداءً بهم، وأحيانًا ينبّه إلى أنها من قضايا علم آخر. ومن ذلك: قوله عن الأصوليين أنهم «تكلموا في أمور هي محض العربية؛ ولست أرى ذكرها، ولكن أذكر منها ما تكلم فيه أهل النظر من الأصوليين والفقهاء». الجويني، البرهان ١/ ١٢٦-١٢٧.

(٢) هو علي بن عقيل، أبو الوفاء، البغدادي، الحنبلي، المتكلم. له: كتاب الفنون، والواضح. توفي ٥١٣هـ. ينظر: الذهبي، السير ١٩/ ٤٤٣، وابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ص٧٠٠، وابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ٣١٦.

(٣) فإن ابن عقيل ألف كتابه «الواضح» كما قال: «ليخرج بهذا الإيضاح عن طريقة أهل الكلام وذوي الإعجام إلى الطريقة الفقهية؛ والأساليب المرضية». ينظر ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه ١/ ٥. ويقول: «وهذا مستوفى في أصول الدين، وليس الاتساع فيه لائقًا بهذا الكتاب، وإنما نذكر شذرات يُبنى عليها حكمُ أصول الفقه لتحصّن الناظر في كتبهم من الوقوع في معتقداتهم، فأكثر الفقهاء لا خبرة لهم بمثل هذا». الواضح ١/ ٢٣٦.

(٤) وفي هذا يقرر في مقدمة كتابه: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية ... فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه؛ فليس بأصل له». ينظر: الشاطبي، الموافقات ١/ ٣٧.

(٥) هو عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، أبو شامة، له: كتاب الروضتين، والباعث على إنكار البدع والحوادث وغيرها. توفي ٦٦٥هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٦٥، والذهبي، معرفة القراء الكبار، د.ط ٣/ ١٣٣٤.

(٦) أبو شامة، خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، ط١، ص٩٤.

والجدلي، وغير ذلك؛ فإن التركيز هنا مُنصَبٌّ على الدخيل الكلامي، والدخيل الفقهي؛ لشدة اعتناء الإمام بتحرير القول فيهما، ولثراء ما ذكره في ذلك، فقد سلك الإمام أبو المظفَّر في ذلك مسلكين رئيسيين؛ مسلك المشاركة مع تجنب الاستطراد، ومسلك تمييز مدى الإفادة في الوظيفة الفقهية.

المسلك الأوَّل: المشاركة برأيه المختصر، وتجنب الاستطراد:

وهذا المسلك يستعمله مع المباحث الكلامية التي تمثِّل استمدادًا أصوليًا من علم الكلام، والتي لا بد أن يتأثر المصنِّف فيها برأي كلامي، أو التي تعتبر مقدِّمة أو مُسلَّمة تُبنى عليها قاعدة أصولية، فالناظر إلى تعامله مع هذا النوع يجد للإمام نظرًا فيه وتمحيصًا؛ فتارة ينبه عليه مع إنكار إيراده، وتارة يشير إليها موضحًا موقفه، وينصره بالدليل، مع حذر الاستطراد.

ومن أبرز صور ذلك أنه لما ذكر مسألة: الحظر والإباحة والحسن والقبيح، بم يعرف؟، ختم المبحث بقوله: «ولهم في هذا كلام كثير، أشرنا إلى طرف من ذلك، واقتصرنا عليه؛ لأن المسألة من باب الكلام». ثم بعدها بورقات يقول: «وهذه مسألة كلامية، وبنا غُنية عنها، فالأولى الاقتصار على هذا القدر»، ثم أورد علة إضافية لاقتصاره على هذا القدر فقال: «والمبالغة في مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من التهفوات، وأن يقال على الله ما لا يجوز، والغلو مذموم، والاقتصاد محمود»[1].

وفي مسألة إفادة المتواتر العلم الضروري، قال فيها: «والمسألة من باب أصول الدين، وليست من باب أصول الفقه، فتركنا الإطناب في ذلك»[2].

كما يعلِّل إيراد مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فيقول: «وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرنا؛ لأنه كان مقدمة مسألة عظيمة في أصول الفقه»[3].

---

(١) السمعاني: القواطع ٢/ ٨١٦-٨١٩.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٤٠٧.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٨١٤.

كذلك يقرر في مسألة: هل للعقل مدخل للتكليف؟ نحو هذا المسلك، ويقول: «الهم في ذلك كلام كثير، أشرنا إلى طرف من ذلك، واقتصرنا عليه، لأن المسألة من باب الكلام»[1] وكذلك مسألة وقوع النسخ في موجبات العقول أي التي توجب العقول حسنها كحُسْن الحياء، قال: «وفي هذا كلام كثير، ومرجعه إلى الكلام، ولا حاجة بنا إليه»[2].

والإشكال أن كثيرًا من مسائل الكلام والمنطق وغيرها قد يقال فيها إنها مقدمة! لكن، حتى لو سلمنا جدلًا أن هذه المباحث الدخيلة مهمةٌ أو تعدُّ كمقدمة إلى الأصيل في علم الأصول، إلا أن الناظر في المُدوَّن من علم الأصول يجد أنها لا تكاد تتمايز عن الأصيل، وقد «كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم؛ لأنها محقَّقة في علم آخر»[3].

ولا شكَّ أنَّ هذا التعليل -أي بكونها مقدمة، وإذا كانت مقدمةً وجب تناوُلها- كان مسوِّغًا لدى البعض للاستطراد الكلامي والدخيل عمومًا، فكانت بيئة الأصول في بعض المصنَّفات أرضًا لأخلاط من العلوم المجاورة والفنون القريبة.

وما صنيع أبي حامد ببعيد، فقد ذهب إلى أنَّ المقدمة المنطقية مقدمة لا في الأصول وحسب، بل بين يدي العلوم كلها، فقال:

«وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا، فمن شاء ألا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأوَّل؛ فإن ذلك هو أول أصول الفقه، وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه»[4].

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/٨١٦.

(٢) المرجع السابق ٢/٦٥٦.

(٣) ينظر: دراز، تحقيقه على الموافقات ص٢٦.

(٤) الغزالي، المستصفى ١/٤٥.

والعجيب أنّ أبا حامد علّل إيراد الدخيل الكلامي بغلبة الطباع، وشدة الفطام عن المألوف، فيقول: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم؛ فحملهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة». وقال: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد»[1].

فهذا الصنيع يراه ابن الصلاح[2] شؤمًا على المتفقهة! ويقول:

«فكيف غَفَل الغزالي عن حال شيخه إمام الحرمين فمن قبله من كل إمام هو له مقدِّم، ولمحله في تحقيق الحقائق رافع له ومعظِّم، ثم لم يرفع أحد منهم بالمنطق رأسًا، ولا بنى عليه في شيء من تصرفاته أسًا، ولقد أتى بخلطه المنطق بأصول الفقه بدعة عظم شؤمها على المتفقهة حتى كثر بعد ذلك فيهم المتفلسفة»[3].

وإن كان ظاهر نقد ابن الصلاح قد يلوح منه المنطق المخلوط بمواد الفلسفة، كما يشير إليه آخر كلامه.

وابن رشد[4] لما جاء إلى ذكر هذ المقدمة المنطقية أغفلها، ولم تغلبهُ طبائعه الفلسفية لمزجها بعلوم الشريعة، بل رأى لها موضعًا أنسب، وقال عن مسلك الغزالي:

---

(1) الغزالي، المستصفى: 1/42-43.

(2) هو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، ابن الصلاح، الشافعي. له: شرح مشكل الوسيط للغزالي، والفتاوى، وعلوم الحديث. توفي 643هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 8/327، والصفدي، الوافي بالوفيات 6/252.

(3) ابن الصلاح: طبقات الفقهاء الشافعية 1/254. وانظر: ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين 2/536.

(4) هو محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، ابن رشد الحفيد، حفيد ابن رشد الفقيه، له: بداية المجتهد في الفقه، والضروري، ومناهج الأدلة. توفي بمراكش. ينظر: الذهبي: السير 21/308، وتاريخ الإسلام 12/1039.

«وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدمة منطقية، زعم أنّه أدّاه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حدّ العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإنّ من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقتٍ واحدٍ لم يمكنه أن يتعلم، ولا واحدًا منها»(١).

وكان من نتائج ما وقع منه بإدخال هذه المقدمة المنطقية في علم الأصول -كما يرى ابن تيمية- أنه قد صار كثير من النُّظّار يُدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظنّ أنه لا طريق إلا هذا(٢).

المسلك الثّاني: التمييز بين ما يُحتاج إليه في الوظيفة الفقهية وما لا يحتاج إليه:

وقد ظهر هذا المسلك عند الإمام السّمعاني في مواضع متعددة؛ فيذكر ما يُحتاج إليه في الوظيفة الفقهية، ويستبعد العواري وما لا يُحتاج إليه، فمن ذلك أنه لما ذكر إفادة خبر التواتر للعلم الضروري، ذيّله بقوله: «واقتصرنا على القدر الذي يحتاج إليه الفقهاء»(٣).

---

(١) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ط١، ص٣٧، ٣٨.
ويشار هنا إلى أن ابن رشد قد أنكر عليه بثّه جملة مسائل الفلسفة وبثّه في غير كتبها، بغير طريقتهم البرهانية، يقول ابن رشد: «وأما إذ أُثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية، أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجل إنما قصد خيرًا، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثّر أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم...». ينظر لابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط. ١، ص١١٤.

(٢) ينظر لابن تيمية، مجموع الفتاوى ٩/ ١٨٥، وفركوس، المنطق الأرسطي وأثر اختلاطه بالعلوم الشرعية، ط١، ص٢٢.

(٣) السّمعاني، القواطع ٢/ ٥٠٥.

ويقول عن التحسين والتقبيح: «ولعله يُحتاج إليه في مسائل من الفقه، فأحببنا إيراد هذا القدر؛ لئلا يكون الفقيه أجنبيًا عنه متى تأدّى إليه الكلام في مسألة من مسائل الفقه، ويعرف طرفًا منه»[(١)].

وعندما ناقش مسألة العقل: هل يُوجِب بنفسه أو لا؟، عقّب بقوله: «فإن قيل: المسألة التي ذكرتم في أن الأشياء كانت على الإباحة أولًا، وقد أطنبتم الكلام فيها، وهي لا تفيد في الفقه شيئًا، وإنما الكلام فيه كلامٌ فيما يقتضيه العقل، فلا معنى لإيرادها؛ لأن أصول الفقه ينبغي أن تشتمل على ما يفيد في الفقه. والجواب: أن لها فائدة في الفقه، وهو أن من حرّم شيئًا أو أباحه فقال: طلبتُ دليل الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة، هل يصح ذلك أم لا؟ وهل هذا دليل يُلزم خصمه أم لا؟ وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته للوقوف على حقيقته»[(٢)].

صور ما يُحتاج إليه بقَدْر:

١- الأمثلة الفقهية:

فيظهر من تناول أبي المظفّر رحمه الله لهذه القضايا أن التمثيل إنما هو وظيفة الفقه، لا الأصول، لكن يؤخذ منه بقدر الحاجة والإيضاح، فلا ينتظر المطالع -لـ «القواطع» مثلًا- النَّفَس الاستيعابي في تقرير مسائل الفقه في علم الأصول، وإنما هو تمثيلٌ مؤدٍّ للغرض الوظيفي.

يقول رحمه الله: «وقد ذكر الأصحاب غير ما ذكرناه أمثلةً كثيرةً، ولا حاجة إلى الاشتغال بكثرة الأمثلة، بعد أن تبيَّن أصل الكلام»[(٣)].

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/ ٨١٩.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٨٤٢.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٩٩٧.

ويقول «وليس هذا الكتاب لمسائل الفروع، وإنما هو لمسائل الأصول»[1].

وعندما ناقش القضايا المتعلقة بالعلة في القياس، قال: «وهذه كلمات قد حققناها في خلافيات الفروع، فلا معنى لشحن أصول الفقه من ذلك»[2].

٢- الأمثلة الافتراضية:

فالمطالع لما دوّنه الإمام يجده لا يستخدم ما يُصطلح عليه بمسمى «الأمثلة الافتراضية»؛ فهو ليس بحاجة إليها؛ للثراء النَّصّي عنده، ودقة الاطلاع على الكتاب والسُّنَّة وعمومهما، فلا يعجز عن التمثيل لما هو بصدده من النصوص ذاهبًا إلى أمثلةٍ مفترضة.

وهذا المسلك بلا شك له حظٌّ من النَّظر، ويفتح بابًا للمُعتني بتصفية علم الأصول من الدخيل؛ أن يعتبر من أبواب الدخيل: دخيل الأمثلة الافتراضية.

لكن هذا لا يُفهم منه اطّراح الأمثلة الافتراضية، فالحاجة تمسُّ إليها في موضعين:

الأوّل: علم يعتمد الفروض العقلية، ورؤية الذِّهن فيما يرد من الاحتمالات.

والثّاني: ابتداء علمٍ يُرجى له مستقبل، يحصل فيه تطبيق هذه الفروض، وبيان الحكم فيها.

فهذان الموضعان يتباعد علم الأصول أن يصير إليهما؛ لأن المقصود من هذا العلم تمهيد طريق الاستنباط، وتقعيد ما يترتب عليه الفروع من أصول الأحكام، فهذا العلم قد استوفى الغاية في النُّضج والكمال؛ فإذا لم توجد فروع عملية لبعض قضاياه وأمثلة فقهية لمقدار قواعده، فيخشى أن يكون ذلك من (علل

---

(١) الشعاني، المواقع ٣/٩٨٥.

(٢) المرجع السابق ٣/١٠١٦.

الشيخوخة) التي قعدت بهذا العلم حبيسًا في الدواوين، بعيدًا عن أعمال المكلّفين[1].

٣- الخلاف الفقهي:

تَنكّر أبو المظفّر الاستطراد في ذكر الخلاف الفقهي في المباحث الأصولية، ومن ذلك أنه عندما ناقش قضية التأويلات المستكرهة التي تخرج عن الظاهر الراجح، وذكر تطرُّق بعض الأصوليين لها بذكر أخبار رُويت في مسائل الخلافيات التي بين الحنفية والشافعية، أورد بعضًا منها، ثم نبَّه على قضية الدخيل، فقال: «واعلم أنه لم يكن من غرضنا ذكرُ هذه التأويلات؛ لأنَّ هذا الكتاب مشتمل على ذكر أصول الفقه، وليس هذا من أصول الفقه في شيء، إنما هذا كلام يُورد في الخلافيات وفي التعاليق، غير أنا ذكرنا طرفًا من ذلك؛ ولا يعدم النَّاظرُ فيه نوع فائدة»[2].

المحور الثالث: تحرير الخلاف الأصولي:

تعتبر قضية تحرير الخلاف الأصولي من عويص قضايا الفكر الأصولي، لدقة البحث فيه، ولأن للألفاظ فيها معيارًا دقيقًا ووزنًا، كما أن التحرير تالي التَّتبُّع لمذاهب العلماء في المسألة -وهذا يفتقر إلى جهد أكثر من مجرد نقل المذاهب أو سردها- فيحرِّرُ محلَّ النزاع، بمعرفة ما اتفقوا عليه في أصل القضية، ثم ينتقل إلى ما اختلفوا فيه من فروعها، فإذا استبانت له المذاهب وأدلتها نظر في الأدلة، ونقدها.

وأبو المظفّر ذو اهتمام بذكر الخلاف الأصولي ونقده، ويتضح هذا في ثنايا

---

(١) ينظر: عبد المطلب، السبيل إلى تصفية الأصول من الدخيل، مجلة المسلم المعاصر، ص٢٤٣-٢٤٤.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/١٤١.

المسائل التي تختلف فيها مدارك النظر وتتعدد فيها الآراء، ففيه يظهر دوره في تحرير الخلاف الأصولي، ومن النقاط التي تبرز جهوده في ذلك:

١- حصر المذاهب والتحقق من نسبتها إلى أصحابها:

لكي يتسنى للمجتهد النظر في مسألة ما فإنه يحصر الآراء المختلفة فيها، وينظر فيما نُسب إلى العلماء من أقوال، ويتحقق دقتها، وبهذا لا تفوته مدارك العقول ونتائج الأفكار، ولا ينسب إلى العلماء ما لم يقولوه.

وصنيع الإمام السمعاني رحمه الله في التعامل مع حصر المذاهب، أنه تارة يكون جامعًا وحاصرًا لجميع المذاهب، وتارة يقتصر على أشهرها.

ومن أمثلة ذلك قضية خطاب الكفار بالشرعيات، فإنه طوى الخلاف فيها إلى مذهبين؛ مذهب يرى أنهم مخاطبون، ومذهب يرى أنه لا يلحقهم خطاب الشرعيات، ولعله تبع في ذلك أبا زيد الدبوسي[1] رحمه الله، ثم ناقش أدلته[2].

وعند حصر هذه المذاهب يجد الباحث أنها تصل إلى تسعة مذاهب[3].

أما تحري نسبة الأقوال إلى قائليها؛ فأحيانًا ينسبها إلى مُبهم، وأحيانًا يتوقف في نسبتها إلى الأئمة، لكونه لم يتوصل إلى صحة ذلك عنهم؛ فيقول مثلًا: «وقد نقل بعضهم مثلَ ذلك عن مجاهد من السلف، ولا أعلم تحققه»[4].

وأحيانًا يحقق وينفي، فعندما ناقش مسألة هل للأمر صيغة؟ نفى عن الإمام ابن سريج رحمه الله أن يكون قد قال بأن الأمر ليس له صيغة، فيقول: «وقد قال بعض أصحابنا شيئًا من ذلك عن ابن سريج، ولا يصح»[5].

---

(١) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٢٣٧ وما بعدها. ومثله الغزالي، المستصفى ١/١٧٧-١٧٨.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ١/١٩٣-٢٠٤.

(٣) الزركشي، البحر المحيط ١/٣٧٨-٣٧٩.

(٤) السمعاني، القواطع ١/٢٠٦.

(٥) المرجع السابق ١/١٢٩.

وفي مسألة هل المصيب من المجتهدين واحد؟ استظهر أنَّ رأي الإمام الشافعي ﷺ هو أنَّ المصيب واحد وأنَّ الباقين مخطئون، فيقول: «واعلم أنه لا يصحُّ على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه، وقال ما قال عن شهوته»[1].

ونحوه أيضًا في مسألة خبر الواحد إذا خالف القياس، فقد نفى أن يكون الإمام مالك ﷺ قد قال بعدم قبوله في هذه الحالة. فيقول: «وأنا أُجِلُّ منزلة مالك عن مثل هذا القول، وليس يُدرىٰ ثبوت هذا منه»[2].

٢- تحرير محل النزاع:

يأتي تحرير محل النزاع بإبراز محل الخلاف بين العلماء، واستبعاد غيره، وإبقاء محل الخلاف في المسألة التي تنازع فيها العلماء[3].

ومن أبرز المسائل التي تكشف عناية أبي المظفر ﷺ بتحرير محل النزاع في البحث الأصولي مسألة «الاستحسان»، وقد استفتح ذلك بقوله: «واعلم أن الكلام في الاستحسان يرجع إلى معرفة الاستحسان الذي يعتمده أصحاب أبي حنيفة، فإن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل قطعًا، ولا نظن أن أحدًا يقول بذلك»[4]، فيُقصي غير محل النزاع، أو بمعنى آخر يُنقِّح المناط؛ باستبعاد غير المؤثر في الخلاف.

وفي مسألة: هل الواو تقتضي الجمع أو الترتيب؟ تظهر براعة الإمام ودقته في تحديد موطن الإشكال والنزاع، فقد ردَّ على أحد أئمة الشافعية قوله: إن أصحاب أبي حنيفة يرون كونها للجمع على سبيل الاقتران، فيقول: «وقد رأيت بعض أصحابنا ادَّعى على أصحاب أبي حنيفة أنهم يدَّعون أن الواو للجمع على

---

(١) السمعاني، القواطع ٣/ ١١٨١.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٥٥٣.

(٣) يُنظر: مرحبا، تحرير محل النزاع في المسائل الفقهية، م. الشريعة، الكويت، ص٤٣٦.

(٤) السمعاني، القواطع ٣/ ١١٣١.

سبيل الاقتران، وأخذ يرد عليه كما يرد على من زعم أنها للترتيب والتراخي من أصحابنا، وليس ما ادّعاه مذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة، وإنما يدّعون أن الواو للجمع من غير تعرُّض لاقتران أو ترتيب، فلا معنى للرد»[1].

وكذلك موقفه من نسبة القول بأن الواو للترتيب إلى الإمام الشافعي، فيقول: «وقد ادعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب، وأضافوا القول به إلى الشافعي رحمة الله عليه»[2]، ثم ناقش ذلك مبيِّنًا موطن الإيهام في هذا النزاع[3].

فهنا تظهر دقة تحرير النزاع عند أبي المظفَّر، وكان ذلك نجاة من عُسر الإشكال وتضارب الآراء.

٣- النقد والمباحثة:

قالـمة البارزة فيما كتبه الإمام أبو المظفَّر حسنُ الردِّ والتعقُّب والإيراد، فكان ناقدًا مباحثًا، مع طول النَّفَس في النقد انتصارًا لما يراه، فلا يُبقي لقائل مقالًا.

ولا شك أنَّ النقد والمباحثة يقتضيان إيراد الأقوال والآراء الأصولية، ثم بيانها وتصحيحها بالاستدلال على صحتها، أو بطلانها[4].

ولنا أن نستصحب هنا قول الزركشي: «والقواطع لأبي المظفَّر السمعاني، وهو أجلُّ كتاب للشافعية في أصول الفقه نقلًا وحجاجًا»[5].

يقول أبو المظفَّر مبرزًا معالم منهجية تحرير الخلاف: «وقد أتينا على ما أورده أصحابنا من الكلام في الأصول، وذكرنا المختار من ذلك، وأوردنا

(١) السمعاني، القواطع ١/ ١١٥.

(٢) المرجع السابق ١/ ١١٤.

(٣) المرجع السابق ١/ ١١٦.

(٤) ينظر: لهميد، الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، ط١، ص٣٠١.

(٥) الزركشي، البحر المحيط ١/ ٢٧.

الدلائل الصحيحة في ذلك، على ما يوجبه التحقيق، ويصلح لتثبيت الأصول التي بنينا عليها الفروع في مسائل الخلاف، وبلغنا النهاية في الإيضاح، وكان قصدنا بذلك إن شاء الله تبيين الحق من الباطل، ولم نقصد قطّ الميل إلى جانب دون جانب، وحكمنا بتزييف كثير مما قاله أصحابنا حين لم نجد على ذلك دليلًا قويًّا نعتمد عليه، فاخترنا في الكل ما أمكن تحقيقه وإثباته بطريق البرهان، ولم نقنع بمحض الجدل»[1].

المحور الرابع: نقد المسالك الجدلية: [التجاهل - التمحيص]

يُعنى بالمسالك الجدلية هنا: طرق مناقشة المخالف والاعتراض عليه بمسالك معينة، وهي ثلاثة مسالك عند أرباب هذا الفن:

الأول: منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل.

والثاني: معارضة دليله بدليل آخر ينتج نقيض دعواه.

والثالث: نقض دليله، بأن يدّعي فساده، ويستدل على دعوى فساده[2].

وقد كان نقد المسالك الجدلية من السمات الحاضرة في كتب الإمام السمعاني، خاصة في المباحث الخلافية التي يكثر فيها السِّجال والردّ والتعقب -وإن كان يستعمل الجدل أحيانًا-، فما الجدل عنده؟

يرى ﷺ أنّ معنى «الجدل» قريبٌ من النظر، إلا أن النظر يكون من الناظر وحده، والجدل إنما يكون بمنازعة غيره. وأصلُه من الجَدْل، وهو الفَتْل؛ كأنه يفتِل صاحبه بالحجاج عن رأيه ومذهبه إلى رأي غيره. وقال بعضهم: الجدل أكثره في الباطل، والنظر في الحق[3].

---

(١) السمعاني، القواطع ٣/١٢٦٧. وينظر له أيضًا، الاصطلام ١/٤٠.

(٢) ينظر: عبد الحميد، رسالة الآداب في آداب علم البحث والمناظرة، ص٥٦ وما بعدها، والعريفي، النقد العلمي للمنطق، ط١، ص٢١٢-٢١٣.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ١/١٠٨.

والمسالك الجدلية عمومًا ليست مذمومة عنده، اللهم إلا أن يبالغ فيه من غير قصد طلب الحق[1]، ويظهر هذا جليًا حينما يتحدث عن الواقع؛ فيقرر أن الجدليين قد غلبوا على التأليف الأصولي، واقتنعوا بدفاع الخصوم، ورضوا بعبارات مزوّقة، فاضلة عن قدر الحاجات، بل يرى أن الجواب الواحد يُقام عليه برهان يكشف عن الحق، ويسكن إليه القلب، ويزول به تلجلُجه خير من ألف جواب جدلي، وإن كان يقع به دفاع الخصوم وإسكاتهم[2].

وسبب هذا الموقف عنده أن المسالك الجدلية تقوم على معيار القدرة على إسكات الخصم وحظّه من البيان؛ فتقدم الواحد منهم على خصمه بقدر حظّه من البيان، وحذقه في صناعة الجدل والكلام، وأكثر ما يغلب بعضهم بعضًا إنما هو إلزام من طريق الجدل على أصول لهم، ومناقضات على أقوال حفظوها عليهم، فهم يطالبونهم بعودها وطردها[3].

والمستقري لموقفه من الجدل يجده متفاوتًا؛ فأحيانًا يتجاهله، وأحيانًا ينتقد شحن الأصول به، وأحيانًا يجوّزه، وأحيانًا يحاكمهم إلى قانونه، ويفضحه في سبر مسالكه.

الأول: بيان ضعف جدوى المسالك الجدلية:

ففي سياقات مباحث العلة ذكر بعض الاستطرادات الجدلية، ثم قال: «وهذه فصول عراقية، ليس تحتها كبير معنى، غير أن كتب الجدل والأصول تُزيَّن بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهية»[4].

---

(1) ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، ط1، 2/426.

(2) ينظر: السمعاني، القواطع 3/1017-1018.

(3) السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار ص71. وهذا المعنى يقول عنه ابن تيمية: «إن بعض طلبة العلوم من أبناء فارس والروم صاروا مولعين بنوع من جدل المموهين، استحدثه طائفة من المشرقيين، وألحقوه بأصول الفقه في الدين، رغبوا فيه موازنة الثعالب، وحادوا فيه عن المسالك اللاحب ...». ابن تيمية، الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ط1، 1/5-6.

(4) السمعاني، القواطع 3/1001، و3/1041.

ويقول: «وقد كانت أنواع هذا طريقًا مسلوكًا من قبلُ، يجري النُّظّار على سننها، ويجادلون ويناطحون عليها، غير أن زماننا الذي نحن فيه قد غلب عليه معاني الفقه. وقد جرى الفقهاء فيه على مسلكٍ واحد. فتناظروا في مسلك واحد، يطلبون الفقه المحض والحق الصريح، وقد تناهت معاني الفقه إلى نهاية أظن أن ليس بعدها مبلغ الحق لطالب»[1].

الثاني: النقد والتمحيص:

وذلك ظاهرٌ في نقده للأسئلة التي وضعها الجدليون في نقض العلة، فيقول: «وقد نقلتُ على ما وجدت في الجدل الذي صنفه بعض المتأخرين، وقد استكثر الأصحاب في ذكر الأمثلة لهذه الأسولة، وذكروا عنها أجوبة جدلية، وكتب الجدل مشحونة بذلك. واعلم أنه لا يجوز للفقيه أن يعتمد على جميع هذه الأسولة، ولا يعتقد صحة هذه الاعتراضات؛ فإن هذه اعتراضاتُ أرباب الظاهر، اقتنع بها من يقتنع بظاهرٍ من الكلام، وقلَّ وقوفه على حقائق المعاني في المسائل، ولابد من تنخُّل الأسولة ووجوه الاعتراضات حتى يعرف الصحيح من ذلك، ويعرف الفاسد»[2].

الثالث: محاكمتهم إلى قانونهم الجدلي:

فمع كونه لا يرتضيه، ويراه تطويلًا، وأنه ليس فيه كبير معنى، فلا يعني هذا أنه جاهل به، بل يعلمه تمامًا، وربما استعمله في مجادلاته الأصولية مع ذويه، لكنه بقدر تحقق الإفادة، أو الإلزام لهم بمحاكمتهم إلى قانونهم.

ومنه قوله: «والذي يقتضيه رسم الجدل أن يحصر السائل كلامه كله في الاعتراض المحض. يدل عليه أن العلة لا تكون مخيلة صحيحة إلا بعد إقامة الدليل على صحتها، وإذا انتصب السائل لذلك تصور بصورة البانين المبتدئين لا بصورة الهادمين المعترضين»[3].

---

(1) السمعاني، القواطع ٣/ ٩٦٦.

(2) المرجع السابق ٣/ ١٠٤٣-١٠٤٤.

(3) المرجع السابق ٣/ ١٠٧٤-١٠٧٥.

المطلب الثالث
علم الكلام والمتكلمون المشاركون في الأصول
عند الإمام السمعاني

علم الكلام عند الإمام السمعاني:

يقرر أبو المظفر ابتداءً أن علم الكلام مُحدَثٌ ومخترع بعد زمن الصحابة ﷺ والتابعين، وقد أفصح عن ذلك عند الكلام على القياس العقلي عند المتكلمين[١].

والظاهر أنّ ذمّ علم الكلام عند الإمام ﷺ إنّما هو لما انطوى عليه من مباحث مخالفة، فهو يرى أن أهل الكلام قد سلكوا في ردّ الناس من الأحاديث إلى المعقولات طريقًا شبّهوا بها على عامة الناس[٢]، وأنهم قد دخلت عليهم الشبهات العظيمة، وصاروا في الآخرة متحيرين عمهين! ولهذا لا يوجد منهم متورع متعفف إلا القليل؛ لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان، وأرسلوا في صفات الله تعالى بجرأة عظيمة وعدم مهابة وحُرمة، ففاتهم ورع سائر الجوارح[٣].

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/ ٨٤٨.

(٢) ينظر: السمعاني، فصول منقاة من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث ص٦.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/ ١٢٣٤.

أما حُجّةُ أهل الكلام في أنّهم يتوصلون بالردود الكلامية العقلية إلى دفع مقالات الملحدين وشبهاتهم، فيرى أنّ هذا المسلك إنما لجأوا إليه لضعف التمكّن من علوم الكتاب والسُّنّة؛ فكان ذلك صِلَةً من الرأي وخدعةً من الشيطان[1].

ويقول: «واعلم أنك متى تدبرت سيرة الصحابة ﵃، ومن بعدهم من السلف الصالح، وجدتهم ينهون عن جدال أهل البدعة بأبلغ النّهي، ولا يرون ردّ كلامهم بدلائل العقل»[2].

ويقول أيضًا: «ولو كان طريق الردّ على المبتدعة هو: الكلام ودلائل العقل والجدال معهم؛ لاشتغلوا به، وأمروا بذلك، وندبوا إليه»[3].

ويرى ﷺ الطريقة الكلامية بالردّ العقلي مذمومةً، بل من البدع والمحدثات[4]. وتعليل ذلك عنده بأنّ الكلام من طريق المعقول لا يوجد في المعتقدات؛ لأنها محصورة محدودة، وقد وردت النصوص؛ فبماذا نحتاج إلى الرجوع إلى دلائل العقل وقضاياه؟!، والله أغناه عنه بفضله، وجعل له المندوحة عنه، ولم يدخُلُ في أمرٍ يدخلُ عليه منه الشبهة والإشكالات، ويوقعه في المهالك والورطات؟![5].

---

(١) ينظر: السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار ص٢٤-٢٦، وابن تيمية، درء التعارض ٧/ ٢٨٦-٢٨٧.

(٢) السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار ص١٦.

(٣) المرجع السابق ص١٨.

(٤) ينظر: المرجع السابق ص٣٢.

(٥) ينظر: المرجع السابق ص٣٢.

يقول ابن تيمية: عن أهل الكلام: «إنهم ناظروا الفلاسفة في العلم الإلهي في مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع، ومسائل المعاد والنبوات وغير ذلك، بطرق فاسدة حائدة عن مسلك الشرع والعقل، وكان ذلك من أسباب ضلال كثير من الناس، حيث ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول ﷺ، وليس الأمر كذلك، بل كل ما عُلم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول ﷺ إلا ما يوافقه ويصدقه» ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ط١، ص٢١٤.

لكنه مع هذا يرى أنه يُستفاد من الدلائل العقلية زيادة طمأنينة القلب، فهذا لا ينكره، ابقدر ما ينال المسلم به ثلج اليقين، ويزداد به ثقةً فيما يعتقده وطمأنينة، وإنما نُنكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اعتقدوه، وساموا جميع المسلمين سلوك طريقهم، وزعموا أن من لم يفعل ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع»[1].

أما رأيُهُ في الواقع في علم الأصول، فمن السهل استنتاج ذلك، فإنه لمّا ذمّ علمَ الكلام ومباحثه، طرد ذلك في سائر ما أدخلوه فيه، فهو يقرّر أنّ مباحث علم الكلام أجنبية عن الأصول، وأنّ المتكلمين أجانب على الفقه ومعانيه[2].

فلا جرم إذن أن يكون نائيًا عن مسالكهم المجانبة لسنن الفقه، اللهم إلا أن يكون للمسألة تعلُّق أصولي، فإنه والحالة هذه؛ يبين ما أدّاه إليه نظره واجتهاده، وهو يتجاهل ما أوردوه في كتبهم الأصولية من قضايا الكلام إلا إشارات يذكرها، ويبيّن فساد طريقتهم.

ففي «القواطع» شنّ حملات ضارية ضد المتكلمين جميعًا، من معتزلة وأشاعرة، ولا يكاد يترك مناسبة تمرُّ في الكتاب دون نقد مسالكهم والتحذير من تبعاتها[3].

ومع ذلك يقرر ما يراه حقًا، حتى وإن وافقهم في بعض النتائج، فهو يتصّر ما ترجّح له بدليل يرتضيه، وينقد استدلالاتهم، لكن السمة الظاهرة منه أنّه لا يعبأ بالمدارس الكلامية.

---

(١) السمعاني، القواطع ٣/١٢٣٤.

(٢) المرجع السابق ١/٨٩.

(٣) ينظر: حمودة، مقدمة تحقيقه لكتاب القواطع ١/٥٠.

موقف أبي المظفر من المتكلمين المشاركين في الأصول:

يتبع موقف الإمام السمعاني تجاه من المتكلمين المشاركين في علم أصول الفقه أصالة من موقفه من مذاهبهم وطرقهم. ويستطيع الناظر في كتبه تحديده بدقة، من خلال نقاط:

أولًا: إنَّ المتكلمين لم يقفوا على شرف علم الأصول والفقه:

فهو يقرر ابتداءً أنَّ المتكلمين لم يقفوا على شرف علم الأصول أو علم الفقه، وأنهم ليس لهم في هذه العلوم حظ كبير، وإنما بضاعتهم الجدل.

يقول: «المتكلمون الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم وعلى منصبه في الدِّين، ومرتبته في مسالك الكتاب والسُّنَّة، وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة، وإلزام بعضهم بعضًا في منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم، فكلٌّ يلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه وقنَّع نفسه، وقد رضي بهذا المقدار من غير أن يطلب شفاء نفس أو ثلج صدر في إقامة دليل يفيد يقينًا أو بصيرة. وهذا هو أعم أحوالهم إلا في الندرات النادرة، فنظر هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهام كليلة وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهرًا في الأمر ولم يعتقدوا لها كثير معانٍ يلزم الوقوف عليها»[1].

ثانيًا: إنَّ المتكلمين لا يعرفون طرق الأحكام:

ففي سياق من يُحتج بهم في الإجماع، يقول: «ولا اعتبار أيضًا بمن ليس من أهل الاجتهاد في الأحكام؛ كالعامة، والمتكلمين الذين يدَّعون علم الأصول»، وقال: «وأما المتكلمون؛ فلا يعرفون طرق الأحكام، وإن عرفوا البعض لا يعرفون جميعها، فصاروا كالفقهاء الذين لا يعرفون أصول الفقه»[2].

---

(١) السمعاني، القواطع ٣/١١٩١-١١٩٢. وينظر: البخاري، كشف الأسرار، د.ط ٤/٣٦.

(٢) السمعاني، القواطع ٣/٧٤٠.

ويقول بعدها: «وأما الذين يتكلمون في الجواهر والأعراض، وعُرفوا بمحض الكلام، ولا يعرفون دلائل الفقه؛ فلا عبرة بقولهم في الإجماع، وهم بمنزلة العوام»[1].

ثالثًا: النَّكير عليهم في انتسابهم إلى الأئمة في الفروع ورغبتهم عن طريقتهم في الأصول:

فمن مواطن النقد التي أخذها عليهم: انتسابهم إلى الأئمة في الفروع، ورغبَتُهم عن طريقتهم السلفية في الأصول.

فيقول رحمه الله: «فهذا كلام الشافعي في ذم الكلام والحث على السُّنَّة وهو الإمام الذي لا يُجارى، والفحل الذي لا يُقاوم، فلو جاز الرجوع إليه وقلب الدِّين من طريقه لكان بالترغيب فيه أولى من الزجر عنه، وبالندب إليه أولى من النهي عنه، فلا ينبغي لأحد أن ينصر مذهبه في الفروع، ثم يرغب عن طريقته في الأصول»[2].

بل يرى فيهم أنهم محادُّون لأهل السُّنَّة والجماعة؛ يقول: «قد لهج بذم أصحاب الحديث صنفان: أهلُ الكلام وأهلُ الرأي؛ فهم في كل وقت يقصدونهم بالثَّلب والعيب، وينسبونهم إلى الجهل وقلة العلم، واتباع السواد على البياض ..... وما لأهل الكلام ونقد حملة الأخبار؟!»[3].

رابعًا: إنَّ العوام في مأمن طالما كانوا مبتعدين عن شبهات المتكلمين:

فكان يعتقد رحمه الله أنَّ العوام في أمنٍ وسلامة من الشبهات التي دخلت على أهل الكلام.

---

(1) السمعاني، القواطع ٢/٧٤٣.

(2) السمعاني، نصوص منتقاة من كتاب الانتصار ص٨-٩.

(3) السمعاني، نصوص منتقاة من كتاب الانتصار ص١-٣، وينظر: ابن تيمية، الصفدية، ط١، ٢/٥٤٨-٥٤٩.

يقول: «فهنيئًا لهم السلامة، والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام، والورطات التي تورطوا فيها حتى أدّت بهم إلى المهاوي والمهالك، ودخلت عليها الشبهات العظيمة، وصاروا في الآخرة متحيرين عمهين!». ويرى أنّ اشتغالهم بالجدل الكلامي غايتهم واجتهادهم، وأنّه قد أورثهم الجرأة على الكلام في الدّين، ولا يوجد منهم متورعٌ متعفّفٌ إلا القليل؛ لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان، وأرسلوها في صفات الله تعالى بجرأة عظيمة، وعدم مهابة وحرمة، ففاتهم ورع سائر الجوارح. وذهب ذلك عنهم بذهاب ورع اللسان[1].

خامسًا: إنَّ الأولى بهم أن يتركوا علم الأصول وألا يشاركوا فيه:

فهو يعلن صراحة: «الأولى بالمتكلمين أنْ يدَعوا هذا الفن للفقهاء، وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له، مع أنهم لو تركوا ذلك أيضًا كان أَوْلى بهم، وأسلم لدينهم»[2].

ويمكننا التماسُ ذلك عمليًا بتتبع مسائل أبي المظفر في نقد المسائل الكلامية في ثنايا هذه الدراسة، وملاحظة تعامله مع المتكلمين باختلاف آرائهم في الأصول.

---

(1) السمعاني، القواطع ٣/ ١٣٢٤.

(2) المرجع السابق ٣/ ١٢٦٢.

الفصل الأوّل
الأثر الكلامي في مقدمات أصول الفقه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأثر الكلامي في حدّ العلم.

المبحث الثاني: الأثر الكلامي في حدّ الدّليل.

المبحث الأوّل
الأثر الكلامي في حدّ العلم

وفيه مطلبان:

المطلب الأوّل: إدخال لفظ «الشيء» في «حدّ العلم».

المطلب الثّاني: حدُّ العلم بأنه «اعتقاد».

درج الأصوليون على تعريف «العلم» في فاتحة تصانيفهم الأصولية، ولا شكّ أن الحصول على حدّ له من المشقة بمكان، بل ذهب بعض العلماء إلى أن العلم يعسُر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محرَّرة[1]، أو أنه لا يُقتنص بشبكة الحدّ، لذا رأىٰ بعضهم أنّه إنما يُتوصل إليه على سبيل الرّسم[2] المقرِّب للمعنى[3].

---

(١) ينظر مثلًا: الغزالي، المستصفى ١/٦٧، والآمدي، أبكار الأفكار، ط٢، ١/٧٧، والقرافي، نفائس الأصول، ١/١٨٨.

(٢) المراد: إنه لا يُعرَّف بالجنس والفصل، وإنما يعرَّف بالرسم: كأن يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك، وهذا هو الرسم التام. أما الرسم الناقص، فهو: ما يكون بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجسم الضاحك، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماشٍ على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة.
يُنظر: الجرجاني، التعريفات ص١١١، والقرافي، نفائس الأصول ١/١٨٤، والباجوري، حاشيته على السلم المرونق، ط١، ص١٢٨-١٢٩، وعبد الرحمن، غاية الوصول، ط٢، ص١٦.

(٣) ينظر: ابن العربي: نُكت المحصول، ط١، ص١٧٦، والعواصم، د.ط، ص٢٩، والبجوري، =

بينما ذهب البعض إلى أن حقيقة العلم ضرورية، فلا حاجة حينئذٍ للتعريف، وعلّلوا ذلك بأنّ كل ما سوى العلم لا يُعلم إلا بالعلم، فلو عُلم العلم بغيره كان دورًا[1].

والناظر في الخلاف حول حدّ العلم، يجد أنّه قد طاله الفُضول[2]، وتُجوّز فيه إلى حدّ بنائه على المعتقد الكلامي[3].

بل علّل أبو بكر ابن العربي[4] وجه اختلاف الناس في حدّ العلم -رغم كونه أبين من أن يُبيّن- بأنّ «المبتدعة الملحدة أرادت إدخال العلم وغيره من الألفاظ الدينية والعقلية في سوق الإشكال حتى تضلل الناس وتفتنهم؛ إنه ليس هناك معنى معلوم، وإنما هي دعاوى وتلبيسات»[5]. وهو هنا يُعرّض بمسلك المعتزلة في تعريف العلم، وفيه تحامل عليهم، وتعميمه قد يُفهم منه أنهم ينفون العلوم، وهذا ليس دقيقًا، كما سيأتي في تحرير مذهبهم.

ويقول أيضًا: «وأنت ترى ما انتهى الفضول بعلمائنا في تعرضهم لحدّ العلم، أن بلغ القول فيه مع الخصوم إلى عشرين عبارة ليس منها حرف يصحّ، وإنما هي خيالات، والعلم لا يُقتنص بشبكة الحدّ، وإذا لم يُعلم العلم، فماذا

- حاشية السلم الملوي ص٨٣.

(1) ينظر: الرازي، المحصول، ط١، ١/١١، وقد رده الآمدي، كما في: الإحكام ١/١٠٤-١٠٥، وأبكار الأفكار ١/٧٧.

(2) ابن العربي، العواصم من القواصم ص٦٩.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/٦٧، وابن عقيل، الواضح ١/١١

(4) هو محمد بن عبد الله، ابن العربي المالكي، له: عارضة الأحوذي، وأحكام القرآن، ونكت المحصول. توفي ٥٤٣هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان ٤/٢٩٦، والأدنه وي، طبقات المفسرين ص١٨٠، والزركلي، الأعلام ٦/٢٣٠.

(5) ينظر: ابن العربي، عارضة الأحوذي ١٠/٨٢، وكرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، د.ط ص١٥٠-١٥١، وصالح، تعريف العلم والمعرفة في ضوء مدارس الفكر الإسلامي الأولى، مجلة جامعة ناصر الأممية، ص٢٨٣.

بطلب، أو إلى أي شيء وراءه يُتطلَّع؟ وإنما أنشأ هذا حُثالة المعتزلة -وكلهم حثالة- لإضمارهم الإلحاد، قصد إيقاع التشكيك والإلباس على الخلق في الحقائق، ليتذرعوا بهذه الطريقة إلى مقصدهم الفاسد، وجعلوا يفيضون في الاعتقاد والعلم حتى أنشأوا كلامًا يملأ الفضاء، حقُّه أنْ يقابل بالإعراض»[1].

(1) ابن العربي، العواصم من القواصم ص٢٩.

ويلاحظ هنا شدة النكير من أبي بكر حنقه على المعتزلة، ونسبة هذا القول إلى من سمّاهم (حثالة المعتزلة) تجاوزٌ تُصان عنه العلوم وأهلها

المطلب الأوّل
إدخال لفظ الشّيء في «حدّ العلم»

تناول الأصوليون قضية إدخال لفظ «الشيء» في حدّ العلم، كقولك مثلاً: (العلم: معرفة الشيء..)، وهو جانب تصوريٌّ متعلق بصلاحية الحدّ أو فساده، ووجه بنائه الكلامي.

ولذلك فإنَّ عرض هذا المطلب سيختلف عن المطالب اللاحقة، وسوف يُقتصر فيه على المسائل المناسبة لطبيعته التصورية، مع مناقشة ما ذكره الإمام السّمعاني، وتحليل المأخذ الكلامي.

نقد الإمام السّمعاني:

للوقوف على حقيقة الأثر الكلامي على هذه المسألة، وفهم نقد أبي المظفر للقضية يحسن إلقاء الضوء على حقيقة الشيء والمعدوم.

أولاً: الشّيء: يطلق على الموجود، وما يصح أن يُعلم، ويتصوّر، ويخبر عنه[1]. وأما الشّيء اصطلاحًا: فهو الموجود الثابت المتحقق في الخارج[2].

---

(١) ينظر: سيبويه، الكتاب، ط٣، ١/ ٢٢، والكفوي، الكليات ص٥٢٥، والجرجاني، التعريفات ص١٧٠، والمعجم الوسيط ١/ ٥٠٢.

(٢) ينظر: الجرجاني، التعريفات ص١٥٥.

ثانيًا: المعدوم: مأخوذ من العدم: الفقدان؛ فقدان الشيء، وذهابه، والعُدْم لغة، ورجل عديم: لا مال له، وقد عدِم مالَه، وفقده، وذهب عنه، والعديم يطلق على الأحمق، والفقير، والمجنون(1). وأما المعدوم اصطلاحًا: عرّفه البعض بأنه «المُنتفي الذي ليس بشيء»(2). وقيل: «الذي لا وجود له»(3). وعرّفه الرّازي بأنه «نفيٌ محض»(4).

وأما نقد أبي المظفر للأثر الكلامي المؤثر في المسألة؛ فقد انتقد تعريف العلم بأنه إثبات الشيء على ما هو به، ويراه فاسدًا؛ يقول: «لأن المعدوم معلوم، وهذا الحدُّ يقتضي أن يكون شيئًا، وهو ليس بشيء عند أهل السُّنَّة»(5)

فهو يعلّل فساد التعبير عن العلم بأنه شيء بكونه مستلزمًا القول بشيئية المعدوم، وبهذا فهو مخالف لأهل السُّنَّة لأنهم يقررون أنَّ المعدوم ليس بشيء.

فهذا نقد أبي المظفَّر، وليس هذا الموقف خاصًا به أو بأهل السُّنَّة؛ فقد نفى إدخال لفظ «الشَّيء» في حدِّ العلم، استنكارًا من جماهير الأصوليين، من أهل السُّنَّة والجماعة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم؛ خلافًا للمعتزلة الذين بنوْا على القول بشيئية المعدوم.

فالشيء عند المعتزلة يشمل الموجود والمعدوم(6)، والقول بأن المعدوم شيء هو أحدُ الأصول التي قام عليها القول بوحدة الوجود(7). وهو مذهب باطل

---

(1) ينظر: الفراهيدي، العين 2/ 56، والرازي، مختار الصحاح ص203، وابن منظور، لسان العرب 12/ 392، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ص1136، مادة (عدم).

(2) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ط1، ص15.

(3) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل 6/ 119، و3/ 409، و5/ 302.

(4) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، د.ط ص55.

(5) السمعاني، القواطع 1/ 94.

(6) ينظر: الزمخشري، الكشاف، د.ط 1/ 178، و6/ 88.

(7) ينظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، د.ط 4/ 6.

بالعقل الموافق للكتاب والسُّنَّة والإجماع، وكثير من متكلمة أهل الإثبات كالقاضي أبي بكر: كفَّر من يقول بهذا[1].

ويرى أبو منصور الماتريدي أنَّ المعتزلة بقولهم بشيئية المعدوم قد صيَّروا مع الله أعيانًا في الأزل، وقال: «وذلك نقض للتوحيد، وفيما قالوا قدم العالم؛ لأن الأشياء سوى الله تعالى، والمعدوم أشياء سواه لم يزل، وفي ذلك مخالفة جميع الموحدين في إنشاء الله تعالى الأشياء من لا شيء»[2].

ونحوه أبو المظفر الإسفراييني[3]؛ حيث اعتبر القول بأن المعدوم شيء تصريح بقدم العالم[4].

وينحو ابن عقيل الحنبلي في هذا المضمار أيضًا، فيرى أن من قال إن العلم معرفة الشيء، معترَضٌ بأنه يخرج منه العلم بالمعدوم، فإنه علم، وليس بمعرفة بشيء، يقول: «وإن بناه على ذلك الأصل، فهو فاسد بالأدلة القاطعة في أصول الدِّين. ولو كان ذاتًا في العدم، لكان مستغنيًا بذاته عن القديم، وهذا نفس القول بقدم العالم، وموافقة لأصحاب الهوى»[5].

وأشار ابن تيمية إلى أن فيه شبهًا بالقول بقدم العالم أو المادة، وأن بينهما قدرًا مشتركًا[6].

والربط بين شيئية المعدوم والقول بقدم العالم مبني على أنَّ العدم سبق جميع المخلوقات، فهي كائنة بعد أن لم تكن، إلا أنَّ لازم المذهب ليس بمذهب

(١) ينظر: ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ٢/١٧٥.

(٢) له: التوحيد، د.ط ص١٥١-١٥٢.

(٣) هو طاهر بن محمد الإسفراييني، أبو المظفر، الشافعي؛ له: تفسير الكتاب الكريم (بالفارسية)، والتبصير في الدين. توفي ٤٧١هـ. ينظر: الذهبي، السير ١٨/٤٠١، وابن الساعي، الدر الثمين في أسماء المصنفين، ط١، ص٣٩٢.

(٤) ينظر: الإسفراييني، التبصير في الدين، ط١، ص٦٣.

(٥) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ١/١١.

(٦) ينظر ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ٤/٦-٧.

على الصحيح؛ لأن اللوازم قد يغفل عنها صاحب المقالة ولم يكن يقصدها في كلامه وتقريره، والذين يُعزى إليهم القول بقدم العالم هم أرسطو وأتباعه من الفلاسفة[1].

يقول العمراني[2]: «والقدرية: قائلون بقدم العالم، فعبروا عنه بقولهم المعدوم شيء، والعالم في حال عدمه كهو في حال وجوده، وأن الله لم يتقدم الأشياء في كونها أشياء. وهذا قول الدهرية: الذين أخبر الله عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وهو كفر لا إشكال فيه على من له فطنة صحيحة. والدليل على فساد قولهم: قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] . . . وقد احتج النبي ﷺ على من قال بالعدوى، وأنه يتولد شيء من شيء بقوله: «فمن أعدى الأول»»[3].

ومما يشار إليه أن بعض مخالفي المعتزلة من الأشاعرة والحنابلة قد عبَّر بلفظ «الشيء» في حدّ العلم، وليس ذلك موافقة للمعتزلة في قولهم ومقدماتهم التي بُني عليها قولهم، ومن ذلك يبرز اعتذار الإمام المازري[4] عن القفَّال

---

(١) ينظر: الخلف، تحقيقه للانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني، ط١، الحاشية (٢) ١/ ١٦٠.

(٢) هو يحيى بن أبي الخير، العمراني، اليماني، أبو الحسين، الشافعي، له: البيان والزوائد والسؤال عما في المهذب من الإشكال والفتاوى، والانتصار. توفي ٥٥٨هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية ٧/ ٣٣٦-٣٣٨، وكحالة، معجم المؤلفين ١٣/ ١٩٦.

(٣) العمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ١/ ١٣٠-١٣١.
وحديث «فمن أعدى الأول»: رواه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب لا صفر، وهو داء يأخذ البطن) ٧/ ١٢٨، رقم (٥٧١٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام: باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر)، رقم (٢٢٢٠).

(٤) هو محمد بن علي، المازري، المالكي، له: المُعْلِم بفوائد مسلم، وإيضاح المحصول. توفي ٥٣٦هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ٤/ ١٠٠، وابن فرحون، الديباج المذهب، د ط ١/ ٢٥٠، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٠٤.

الشاشي[1] في إثبات لفظ «الشيء» في حدّ العلم[2].

فلعلهم نظروا أن المعدوم شيء في العلم، أو موجود في العلم، أو ثابت في العلم، فهذا صحيح، كما يقول ابن تيمية، ويرى أيضًا أن من يقول إن المعدوم في نفسه شيء فهذا باطل، وبهذا تزول الشبهة الحاصلة في هذه المسألة. وذكر أن الذي عليه أهل السُّنَّة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف: أن المعدوم ليس في نفسه شيئًا، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دلَّ على ذلك الكتاب والسُّنَّة والإجماع القديم[3].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة إدخال لفظ «الشيء» في حدِّ العلم:

- مسألة شيئية المعدوم.

تحرير محل النزاع:

اختلف الأصوليون في حدِّ العلم اختلافًا كبيرًا، حتى أوصله بعضهم إلى عشرين عبارة[4].

وباستقراء التعاريف يتضح أن العلماء الذين حدُّوا «العلم» لهم طرائق في التعريف، أشهرها طريقتان:

---

(1) هو محمد بن علي القفّال الكبير الشاشي، الشافعي، أبو بكر، له: كتاب في أصول الفقه، وشرح الرسالة، توفي ٣٦٥هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣/٢٠٠، وابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين ١/٢٦٨.

(2) ينظر: المازري، إيضاح المحصول، ط١، ص٩٧، وقارنه بموقف السبكي منه، كما في طبقات الشافعية الكبرى ٣/٢٠١.

(3) ينظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ٤/١٤.

(4) كما حكاه ابن العربي، نكت المحصول ص١٧٦.

الطريقة الأولى: أن يُحَدَّ العلم بأنه «معرفة المعلوم ...» ونحوها:

كما عرّفه بعضهم: «معرفة المعلوم على ما هو به»[1]. وقيل: «تبيُّن المعلوم»[2]. وقيل: «إدراك المعلوم على ما هو به»[3].

ونحوه: «دَرْك المعلوم على ما هو به»، واستحسنه السمعاني[4]. وعليه جماهير الأصوليين من الحنابلة[5] والأشاعرة[6].

الطريقة الثانية: إدخال لفظ الشيء في حدّ العلم: كأن يقال: «معرفة الشيء ...» أو «اعتقاد الشيء ...»:

ومنه قول بعضهم في حدّه: «اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس الذي يختص به العلم»[7]. أو: «إثبات الشيء على ما هو به»[8]. وقيل: «معرفة الشيء على ما هو به»[9].

وعرّفه بعضهم: «اعتقاد الشيء على ما هو به»[10].

---

(١) ينظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل، ط١، ص٢٥، والشيرازي، شرح اللمع، ط٢، ١/٨٤، والجويني، التلخيص، ط١، ١/١٠٨، وأبو يعلى، العدة ١/٧٦، والمتولي، الغنية في أصول الدين، ط١، ص٥٠، والسمعاني، القواطع ١/٩٤، والغزالي، المنخول ص٣٨، والآمدي، أبكار الأفكار ١/٧٤.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه ١/١١٥، وانظر: السمعاني، القواطع ١/٩٤.

(٣) نقله الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، ط١، ١/٣٦.

(٤) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٩٥.

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه ١/٧٨، والكلوذاني، التمهيد ١/٣٦.

(٦) ينظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل ص٢٥، والباجي، الحدود ص٥٥، والغزالي، المنخول ص٣٨، والآمدي، أبكار الأفكار ١/٧٤، وحكاه الكلوذاني، التمهيد ١/٣٦، وذكر الاختلاف بينهم

(٧) ينظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، د.ط ١٢/١٥.

(٨) نسبه المازري إلى القفال الشاشي، كما في إيضاح المحصول ص٩٧، وينظر: السمعاني، القواطع ١/٩٤.

(٩) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/٧٦-٧٩.

(١٠) حكاه الغزالي، المستصفى ١/٦٧.

وهذه الطريقة في التعريف قد وقع الخلاف فيها، على قولين:

القول الأوّل: فساد إدخال لفظ الشّيء في تعريف العلم:

وهو مذهب جماهير الأصوليين[1].

ويرون أنّ التعبير عن العلم بـ«الشيء» فاسد، لأنّه يخرج منه العلم بالمعدوم، فإنه علم، وليس بمعرفة بشيء، وإنْ بناه على ذلك الأصل: فهو فاسد بالأدلة القاطعة في أصول الدّين. ولو كان ذاتا في العدم، لكان مستغنيًا بذاته عن القديم، وهذا نفس القول بقدم العالم، وموافقة لأصحاب الهوى[2].

وعلل المتولي[3] بطلانه بأن الله تعالى ليس له نظيرٌ ولا زوجةٌ ولا ولدٌ؛ فإن هذه علوم، وليست باعتقاد أشياء[4].

القول الثّاني: صحة إدخال لفظ «الشيء» في حد العلم:

وهو مذهب المعتزلة[5]، واختاره ابن أبي موسى[6]، والقفّال الشاشي[7].

---

(١) ينظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل ص٢٥، والمتولي، الغنية ص٦٠، والباجي، الحدود ص٢٤، وأبو يعلى، العدة ١/٧٦-٧٩، والكلوذاني، التمهيد ١/٤١، والنسفي، تبصرة الأدلة ١/ ص٩، والمرداوي، التحبير ١/٢١٩، والغزالي، المستصفى ١/٦٧.

(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح ١/١٦، والكلوذاني، التمهيد ١/٤١، والغزالي، المستصفى ١/٦٧، وأيضًا: الباقلاني، التمهيد ص٢٥.

(٣) هو عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري أبو سعد، الشافعي، المعروف بالمتولي، له: الغُنية، ومختصر في الفرائض. توفي ببغداد سنة ٤٧٨هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥/١٠٦، والزركلي، الأعلام ٣/٣٢٣.

(٤) ينظر: المتولي، الغنية في أصول الدّين ص٦٠، وينظر الباجي، الحدود ص٢٤-٢٥.

(٥) عبد الجبار، المغني ١٢/١٣ و١٥، والكلوذاني، التمهيد ١/٤٦، والنسفي، تبصرة الأدلة ص٩، والغزالي، المستصفى ١/٦٧.

(٦) ينظر: ابن أبي موسى، الإرشاد إلى سبيل الرشاد ط١، ص١٠، وابن أبي موسى: هو محمد بن أحمد، الحنبلي، له: الإرشاد إلى سبيل الرشاد، توفي ٤٢٨هـ. ينظر: ابن مفلح، المقصد الأرشد ٢/٣٤٦، والصفدي، الوافي بالوفيات ٢/٤٧.

(٧) حكاه عنه: المازري، إيضاح المحصول ص٩٧.

وقالوا: «اعتقاد الشيء على ما هو به»[1]، أو: «إثبات الشيء على ما هو به»[2].

ويقول القاضي عبد الجبار: «اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس الذي يختص به العلم»[3].

وقال ابن أبي موسى: «والعلم معرفة الشيء المعلوم على ما هو به»[4].

الراجح:

يظهر للباحث بعد دراسة ما حرّره العلماء في حدّ العلم فساد إدخال لفظ الشيء في تعريفه؛ فإن المعدوم ليس بشيء، كما يقرره جماهير العلماء، وهو ما ذهب إليه أبو المظفّر رحمه الله، وقد أشار إلى بناء هذا التعريف على أصول المعتزلة.

فالمعتزلة وغيرهم لما قالوا عن العلم معرفة الشيء أو نحوه، فإنهم قد بنوه على القول بأن المعدوم شيء، لأن المعدوم معلوم اتفاقًا، فأرادوا أن المعدوم شيء، وهذا يترتب عليه أمور فاسدة، كالقول بقدم العالم وغيره.

وإذا قلنا إن العلم: «معرفة الشيء»، خرج العلم بالمعدوم الذي ليس بشيء عن أن يكون علمًا، فلا يكون الحدّ صحيحًا. وإن كان هذا لا يمنع أن بعض المخالفين للمعتزلة قد يرى التعريف به، لمآخذ أخرى قد يراها، وليس موافقة للمعتزلة في القول بشيئية المعدوم.

---

(١) حكاه أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة ص٩-١٠، والغزالي، المستصفى ١/٦٧.

(٢) المازري، إيضاح المحصول ص٩٧.

(٣) عبد الجبار، المغني ١٢/١٥.

(٤) ابن أبي موسى، الإرشاد إلى سبيل الرشاد ص٦٠.

المطلب الثاني
حدُّ العلم بأنه «اعتقاد»

يعدُّ الخلاف حول إدخال لفظ «الاعتقاد» في حدِّ العلم تكميلًا للمطلب السابق، وذلك أنّ الخلاف في حدِّ العلم في نقطتين: الأولى: إدخال لفظ «الشيء» فيه، والثانية: إدخال لفظ «الاعتقاد».

وقد نوقشت القضية الأولى، وبيّن مأخذها الكلامي، وبقيت القضية الثانية: إدخال لفظ «الاعتقاد» في حدِّ العلم؛ كأن يُعرّف العلم بأنه «اعتقاد معلوم...» على الآتي بيانه.

نقد الإمام السمعاني:

لتصور نقد أبي المظفر للأثر الكلامي لمسألة حد العلم بأنه اعتقاد لا بد من تصور حقيقة «الاعتقاد».

فالاعتقاد أصله (عقد): ويدلُّ على شدٍّ وشدّةِ وثوق، واعتقدَ الشيءُ: صَلُبَ، والعقْد يطلق على مُعتقد الإنسان[1]. وأما الاعتقاد اصطلاحًا فقيل:

---

(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤/٨٦-٨٧، وابن مالك، إكمال الأعلام بتثليث الكلام ٢/٤٣٩، والفيروزآبادي، القاموس المحيط ص٣٠٠، مادة (عقد).

«تيقُّنُ المُعتقِد من غير علم»[1]. وقيل: «الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده»[2]. وقيل: «اعتناق فكرة والتسليم بصحتها، ويقوم على اعتبارات اجتماعية أو وجدانية أو عقلية، وهو درجات، أقواها: الراسخ الجازم وهو اليقين»[3].

والمختار في تعريف الاعتقاد أن يقال: «**ما تيقَّنه المُعتقِد وجزم به بلا شك**». وهذا الحدُّ يشمل الاعتقاد الحقَّ والاعتقاد الباطل.

وعليه، يرى الإمام السمعاني أن التعبير بـ «اعتقاد» فاسد؛ لجريانه على أصول المعتزلة:

يقول: «والذي قاله بعضهم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو به: باطل؛ لأن الله تعالى عالم بعلم على ما نطق به الكتاب والسُّنَّة، ولا يطلق عليه الاعتقاد بحال، بل هو من صفات المخلوقين، وإذا لم يكن الحدُّ جامعًا لم يكن صحيحًا». ثم ذكر أنَّ هذا هو «حدّ المعتزلة، وهم ضُلّال في كل ما ينفردون به»[4].

ويُستفاد من تعليل أبي المظفَّر لبطلان هذا الحد الحضورُ العقدي عنده لأصل القضية، وهي الخلاف في صفة علم الله تعالى بين أهل السُّنَّة والمعتزلة، فإنه يُرجع ذلك إلى أصلين:

الأوَّل: أن الله عالم بعلم.

والثَّاني: أنه لا يطلق على الله وصف «الاعتقاد»؛ لكونه من صفات المخلوقين.

---

(1) الباجي، الحدود ص٥٩. وفيه يقول: «ومعنى ذلك أن يتيقن بغير العلم؛ لأن العلم يتضمن التيقن، ومن علم شيئًا تيقنه، وقد يتيقن المتيقن بغير العلم؛ وهذا هو الاعتقاد، والذي يتميز به اليقين من العلم: أن المعتقد يعتقد الشيء وهو على خلاف ما يعتقده، ومحال أن يعلم الشيء، ولا يكون على ما يعلمه».

(2) المعجم الوسيط ٢/ ٦١٤.

(3) المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر، د.ط ص١٦.

(4) السمعاني، القواطع ١/ ٩٤.

أما قوله: «إن هذا حدّ المعتزلة، وأنهم ضُلَّال في كل ما يتفردون به»، فقد يُتعقب هذا بثبوته عن غيرهم، كما هو مبيّن في تحرير محل النزاع، ولعله يقصد المبنى الكلامي، وهذا هو الأليق هنا، فيقال: إن مقصد الإمام أن المعتزلة ضُلَّال فيما تفردوا به من أمور الاعتقاد، والتي منها: نفي أن يكون الله تعالى عالمًا بعلم، ومن ذلك أن يطلق على علمه تعالى وصف الاعتقاد.

وقال في تفسير قوله: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]: «أي مع علمه، كما يقال: جاءني فلان بسيفه، أي: مع سيفه، وفيه دليل على أن لله علمًا، هو صفته، خلاف قول المعتزلة، خذلهم الله»[1].

ولا شك أن الخلاف حول تعريف العلم بأنه «اعتقاد» يمثل نقطة من نقاط التماس بين العلمين؛ علم أصول الفقه وعلم الكلام، وعطفًا على المأخذ الكلامي في إدخال لفظ «الشيء» في حدّ العلم فإنّ الخلاف هنا قد بُني أيضًا على قضايا كلامية، فقد أوضح الإمام السمعاني بناءه على الموقف من صفة العلم؛ فالمعتزلة أرادوا بهذا التعريف إخراج علم الله تعالى، ونفيه[2].

بل صرّح المازري أنهم «ينفصلون عن هذا بأنّ الباري -سبحانه- لا علم له»[3].

وهم قد بنوا تعريف العلم بأنه «اعتقاد» على أصلهم الكلامي الباطل في أنّ الله تعالى عالم بغير علم، وذلك فاسد؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١]، فأثبت لنفسه علمًا، ولأنه يستحيل أن يكون عالمًا بغير علم؛ لأنّ الأسماء المشتقة من المعاني لا تطلق إلا بعد وجود المعاني، وعلم الله تعالى للأشياء قبل أن تقع

---

(١) السمعاني، تفسير القرآن ١/٥٠٤.

(٢) المتولي، الغنية في أصول الدين ص١٥. وينظر: أبو يعلى، العدة ١/٧٩، ومسكويه، الهوامل والشوامل، ط١، ص١٢١.

(٣) المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول ص٩٨.

بعلم أزلي قديم، وبعلمها حين تقع بعلم آخر، وليس علم الله تعالى مسبوقًا بجهل، ولا يلحقه الخطأ والنسيان كعلم المخلوقين[1].

ومن المآخذ الكلامية التي كانت حاضرة في الفكر الاعتزالي والمؤثرة في صوغ هذا التعريف وتأثيرها عليه مسألة هل يسمى الله معتقدًا؟ فمقتضى الحدّ في الصفة يسري إلى الحدّ في الموصوف؛ فمقتضى حدّهم أن يكون الباري سبحانه معتقدًا[2]، والله سبحانه لا يقال عنه «معتقِد»[3].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: حدّ العلم بأنه اعتقاد:

١) صفة العلم لله تعالى.

٢) هل يُسمى الله معتقِدًا؟

تحرير محل النزاع:

وقع النزاع في تعريف العلم، هل يصح حدُّه بأنه اعتقاد أو لا؟ على قولين:

القول الأول: صحة حدّ العلم بأنه «اعتقاد»:

وهو مذهب المعتزلة[4] والرافضة[5]، وبعض الأشاعرة[6]، واختاره

---

(١) ينظر في هذا: الأشعري، مقالات الإسلاميين، د.ط ١/٢٦٤، ٢٦٥، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣/٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ط٤، ١/١٦٩، والعروسي، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ط٢، ص٣٦، وآل عبد اللطيف، شرح الفتوى الحموية الكبرى، ط١، ص٢٠١.

(٢) ينظر: المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول ص٩٨.

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه ١/٧٩، وينظر أيضًا: السمعاني، القواطع ١/٩٤.

(٤) عبد الجبار، المغني ١٢/١٣-١٤، والحشمي، عيون المسائل ص٣٧٠، والبصري، المعتمد ١/٥، والباقلاني، التقريب والإرشاد ١/١٧٨-١٧٩، والجويني، البرهان ١/٩٢، والسمعاني، القواطع ١/٩٤-٩٥، والكلوذاني، التمهيد ١/٣٦.

(٥) حكاه عنهم ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل ١/١٧٥، و٤/٦.

(٦) ومنهم: علاء الدين البخاري، ملجمة المجسمة ص٤٦-٤٧، وعزاه إلى المتكلمين والأصوليين.

ابن حزم[1].

وقد عرفه أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم بأنه: «اعتقاد الشيء على ما هو به»[2] وهو تعريف متقدمي المعتزلة[3]، وزاد أبو هلال العسكري[4] قيدًا على التعريف وهو: «على سبيل الثقة»[5].

وذكر الجويني أن أوائل المعتزلة عرفوا العلم بأنه: اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس. وأما متأخروهم، فقالوا: اعتقاد الشيء على ما هو به، مع توطين النفس إلى المعتقد إذا وقع ضرورة أو نظرًا[6].

وعرفه بعضهم بأنه: «الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه»[7]، ومنهم من عرفه بأنه: «كل اعتقاد وقع بحجة»[8]، وعرفه بعضهم بأنه: «كل اعتقاد صحيح، بحجة وقع أم بغير حجة»[9]، وذكر بعضهم: «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لموجب، وهو إما الحس، كما في العلم بالمحسوسات، وإما ضرورة العقل بغريزته، كما في العلم بالأوليات، أو بالعادة، كما في العاديات، وإما برهان العقل، كما في الكسبي من التصديقات»[10].

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، د.ط، ٤/ ٣٢.

(٢) حكاه عبد الجبار، المغني ١٢/ ١٣، وينظر: السمعاني، القواطع ١/ ٩٥، والجشمي، عيون المسائل ص٣٧٠.

(٣) حكاه المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول ص٩٧.

(٤) هو الحسن بن عبد الله، المعتزلي، تلميذ أبي أحمد العسكري، له: الوجوه والنظائر، والتلخيص في اللغة. توفي بعد ٤٠٠هـ. ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ٩/ ٣٢٨، والصفدي، الوافي بالوفيات ١٢/ ٤١، والسيوطي، طبقات المفسرين، ط١، ص٤٤.

(٥) العسكري، الوجوه والنظائر، ط١، ص٣٤.

(٦) ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، د.ط، ص١٣.

(٧) البصري، المعتمد ١/ ٥، ونحوه: عبد الجبار، المغني ١٢/ ١٥، والباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ١٧٩.

(٨) حكاه عبد الجبار، المغني ١٢/ ١٩، والجشمي، عيون المسائل ص٣٧٠.

(٩) حكاه عبد الجبار، المغني ١٢/ ١٨، والجشمي، عيون المسائل ص٣٧٠.

(١٠) البخاري، ملحمة المجسمة ص٤٦-٤٧.

يقول ابن حزم رحمه الله: «وحدُّ العلم على الحقيقة أنه: اعتقاد الشيء على ما هو به فقط، وكل من اعتقد شيئًا على ما هو به، ولم يتخالجه شكٌّ فيه، فهو عالم به»[1].

القول الثاني: فساد حد العلم بأنه «اعتقاد»:

وهو مذهب الجماهير[2]، وبعض الأشاعرة[3] وبعض المعتزلة: كالقاضي عبد الجبار[4].

ويرون فساد هذا الحدِّ؛ لأمور، منها:

الأول: أن الاعتقاد ليس بعلم ولا من جنسه:

فإنَّ كثيرًا من أهل الكفر والضلال يعتقدون الشيء على خلاف ما هو عليه من الإلحاد والاتحاد والتثليث، وليس ذلك بعلم؛ لأن العلم لا يتعلق بالمعلوم إلا ما هو به، والاعتقاد يتعلق بالمعتقَد على ما هو به، وعلى ضد ذلك وخلافه[5].

الثاني: اعتقاد المقلِّد:

فقد احتجوا على بطلان هذا التعريف بحالة اعتقاد المُخمِّن أو المتكهِّن والمقلِّد، وذلك أنهما قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين، ولذلك يجدان حالهما كحال الشاك. وعليه، فالعلم لا يجوز أن يُحدَّ بالأمر الذي شاركه فيه ما ليس بعلم، وإنما يجب أن يُحدَّ بما يَبِينُ به من غيره[6].

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/ ٣٦.

(2) الباجي، الحدود ص٥٥، والمتولي، الغنية في أصول الدين ص٥٠.

(3) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ١٧٨-١٧٩.

(4) المغني ١٢/ ١٧-١٨. وأما التعريف المرضي عنده فهو: «ما يقتضي سكون نفس العالم». ينظر: المغني ١٢/ ٢٠.

(5) الباجي، الحدود ص٥٥.

(6) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٢/ ١٧-١٨، والباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ١٧٩.

ويؤيد ذلك أن الاعتقاد قد يحصل للمقلد، وهو ليس بعالم قطعًا؛ فقد يعتقد الشيء جازمًا على خلاف ما هو به، لا عن بصيرة، كاعتقاد اليهودي والنصراني، وقد يعتقد الشيء عن تلقين مع الجزم، ولا يخطر بباله جواز غيره، كاعتقاد المقلد ثبوت الصانع؛ فهو اعتقاد المعتقد على ما هو به، مع سكون النفس إلى المعتقد، وهو ليس بعلم[1].

الثالث: أن حقيقة «العلم» تغاير حقيقة «الاعتقاد»:

ومفادُ ذلك: أن معنى (العقد) ربطك الفكر بمعتقد، والاعتقاد افتعالٌ منه، و(العلم) يُشعر بانحلال العقود، وهو الانشراح والثلج[2].

الراجح:

الظاهر هو بطلان تعريف العلم بأنه «اعتقاد»، ومرجع ذلك إلى قصور هذا الحدِّ؛ فهو يخرج عنه اعتقاد المقلِّد، وكذلك فإن حقيقة العلم تغاير حقيقة الاعتقاد. وهذا إضافة إلى أن الباعث على حدِّ العلم بأنه اعتقاد إرادة المعرِّف إخراج علم الله تعالى، فكان المذهب الكلامي مؤثرًا في هذا الحدّ.

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ٦٧، وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ١/ ١١، والجويني: الإرشاد ص٣٤، والبرهان ١/ ٩٢-٩٣، والطوفي، شرح مختصر الروضة ١/ ١٦٩، والجراعي، شرح مختصر أصول الفقه، ط١. ١/ ٨٣.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ٩٤-٩٥، وينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٤٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة ١/ ١٦٩، وابن المنير، الانتصاف [بهامش الكشاف] ٢/ ٨٥.

المبحث الثّاني
الأثر الكلامي في حدّ الدّليل

وفيه مطلب واحد، وهو:

حصر الدّليل فيما يؤدي إلى العلم.

عُني الأصوليون بالحديث عن الدّليل، وحقيقته، وأنواعه، وطرق الاستدلال، وآداب المستدلّ وغير ذلك من متعلّقاته في كتب أصول الفقه؛ فهو مرتكز المباحث الأصولية.

وأول ذكر للدّليل في مباحث علم أصول الفقه يجده القارئ في فواتح الكتب الأصولية، في تعريفهم «أصول الفقه» بأنها أدلة الفقه الإجمالية، كما فعل بعض الأصوليين[1]، وهي إشارة كاشفة عن أهمية الدّليل، فلا جرم حينئذ أن يُعنى الأصوليون بتعريفه وتقسيمه.

بعد ذلك يتناول الأصوليون الدّليلَ في مقدّمات الأصول في سياق الحدود التصورية التي تُذكر في فواتح المؤلفات الأصولية[2] وكذلك المتكلمون في المؤلفات الكلامية وغيرها[3].

---

(١) ينظر مثلاً: الآمدي، الإحكام ١/٩٦.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد ١/٥، والشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٥٥، والآمدي، الإحكام ١/٩٩، والزركشي، البحر المحيط ١/٥٠.

(٣) ينظر مثلاً: المتولي، الغنية ص٥٢، والرازي، المعالم ص٢٥، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٢٧-١٢٨.

ومرجع ذلك إلى كون الكلام على «الدليل» مما تشارك فيه العلمان، ومردُّ التشارك إلى كثرة تداوله في مادة الكلام والأصول؛ لضبط نوعية ما يستدلون به، وما يعترضون به على خصومهم؛ فاحتاج الدارس إلى ضبطه، ومعرفة حقيقته قبل البناء عليه، لأهمية ما يترتب عليه من معرفة أحكام متعلقة بأصول الدين وفروعه.

حصر الدَّليل فيما يؤدي إلى العلم:

تتناول هذه المسألة قضية تصورية عن حقيقة الدَّليل عند الأصوليين، وهل هو ما يؤدي إلى العلم فقط، أو ما أدّى إلى العلم أو الظن؟ وموقف أبي المظفَّر، وتحليل الأثر الكلامي في هذه القضية.

نقد الإمام السَّمعاني:

لتصور الأثر الكلامي في حد الدليل يحسن الإشارة الإجمالية إلى حقيقة الدليل، ومنها يتصور نقد أبي المظفر رحمه الله.

يطلق الدَّليل على أمور، منها: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والأمارة في الشيء، أو ما يستدلُّ به، ويطلق على المرشد، وما به الإرشاد[1].

وقد وقع الاختلاف فيه بين الأصوليين والفقهاء والمتكلمين فأما الأصوليون والفقهاء وبعض المتكلمين: فيعرفون الدَّليل بأنه: «ما يمكن التوصل بصحيح النَّظر فيه إلى مطلوب خبري»[2]، وقيل: «الدَّليل هو المرشد إلى المطلوب الموصل إلى المقصود، ويستعمل ذلك فيما يوجب العلم والظن»[3]

(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢/ ٢٥٩-٢٦٠، والجوهري، الصحاح ٤/ ١٦٩٨، والزبيدي، تاج العروس ٢٨/ ٥٠١، (دلل).

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/ ١٣١، وابن عقيل، الواضح ١/ ٣٢، والجراعي، شرح المختصر ١/ ٧٤.

(٣) ينظر الشيرازي، شرح اللُّمع ١/ ١٥٥، وأبو يعلى، العدة ١/ ١٣١، والكلوذاني، التمهيد ١/ ٦١.

وأما أكثر المتكلمين: فيعرفونه بأنه: «اسم لما كان موجبًا للعلم، فأما ما كان موجبًا للظن فهو أمارة»[1]. وعرّف أبو الحسين الدلالة، فقال: «ما النّظر الصحيح فيها يُفضي إلى العلم»[2]، وقال الباقلاني: «كلّ أمر صحّ أن يُتوصل بصحيح النّظر فيه إلى علم ما لا يُعلم باضطرار»[3].

وذكر الشيرازي أنّ المتكلمين لا يستعملون الدّليل إلا فيما يوجب القطع؛ كنصّ الكتاب والخبر المتواتر وإجماع الأمة والأدلة العقلية، فأمّا ما يوجب الظنّ فلا يسمى دليلًا، وإنما يقال: أمارة، كخبر الواحد والقياس، والدّليل عندهم: ما توصل بصحيح النّظر فيه إلى ما جُعل دليلًا عليه[4].

وعلى هذا فإن أبا المظفر كَلَلهُ أنّ الدّليل يستعمل فيما يؤدي إلى العلم أو الظن، ولا فرق بينهما في ذلك، ونسب ذلك إلى عامة الفقهاء؛ وعلى كونه لا فرق بينهما بأن العرب لا تفرّق في تسمية الدّليل بين ما يؤدي إلى العلم، ويؤدي إلى الظنّ. وذكر أن أكثر المتكلمين وبعض الفقهاء يرون أن الدّليل لا يستعمل إلا فيما يؤدي إلى العلم فقط، فلا يشمل الظن.

فالدليل عند أبي المظفّر المرشدُ إلى المطلوب، وهو الدالُّ على الشيء، والهادي إليه، يقال: دلَّ على كذا فهو دالٌّ ودليل، كما يقال: عالم وعليم، وقادر وقدير. والدّلالة مصدر، وقد يقال: دليلي كذا -أي دلالتي- والمصدر يوضع موضع الأسماء[5].

---

(1) ينظر: البصري، المعتمد ٢/١٨٩-١٩٠، وأبو يعلى، العدة ١/١٣١، والشيرازي، شرح اللمع ١/١٥٥، والرازي، المحصول ١/١٢، والإيجي، المواقف ص٣٥.

(2) البصري، المعتمد ١/٥.

(3) الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٢٠٢.

(4) الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٥٥.

(5) السمعاني، القواطع ١/٢٠٨، ٢٠٩.

فاختار عدم الفرق بين الدّليل والأمارة، واعتبر الدّليل المرشد إلى المطلوب، فلم يحصره فيما أدى إلى العلم، ويجعل الأمارة ما أدّى إلى الظن، وهو بهذا يخالف المتكلمين ومن تبعهم من الفقهاء.

ويلاحظ أن أبا المظفّر لم يكشف عن المأخذ الكلامي لهذا القيد، واكتفى بالإشارة إلى كونه «مختار المتكلمين وبعض الفقهاء»، وأن «عامة الفقهاء على خلافه»، فهذه النّسَبُ تبعث سؤالاً، هل كان لهذه المسألة حضور كلامي؟

والجواب واضح، فإنّ المتكلمين قد اصطلحوا على أنّ الدّليل لا يستعمل إلا فيما يوجب القطع؛ خلافًا للأمارة، فاستعملوها فيما يوجب الظن، وأوّل من أطلق ذلك: المعتزلة، فقد اصطلحوا عليه ابتداءً، وتلقاه من تلقاه عنهم[1].

والمتكلمون كما يدّعون لا يقبلون الدّليل غير القطعي في قضايا أصول الدّين، فناسب هذا عندهم أن يفرّقوا في التسمية بين ما هو حجة عندهم في علم الكلام وما ليس بحجة، فهم يلتمسون في أدلتهم اليقين، أو كما يُعلّلون: إنّ مطلبهم يقينيّ، فلذا فإنهم يزيدون في حدّ الدّليل: إلى العلم بالمطلوب[2]. أما في الفقه فكلُّ دليل شرعي صحيح حجة في إثبات أحكامه، فلا يحتاج فيه إلى التفريق بين القطعي وغيره كحاجة المتكلمين إلى ذلك[3].

فالمتكلمون حدُّوا الدّليل بما هو الغالب عندهم في مسائلهم، وعلّلوا صنيعهم هذا بأنه من باب الاصطلاح والتواضع، وبأنّه لا حَجْر فيه، فإنّ اللغة لا تفرّق بين الأمارة والدّلالة والسمة والعلامة[4]، فأدخلوا تحت لفظ «الدليل»

---

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع ١/١٥٥، والآمدي، الإحكام ١/١٠٠، وابن تيمية، الرد على المنطقيين ص٢٠٧، و١٣٨.

(٢) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير ١/١٩٨، وينظر: تعليق أبي زنيد على التقريب والإرشاد ١/٢٠٢. ولكنهم عمليًا قد يطلقون اسم الدليل على ما هو ظنّيّ، بل على الشبهة أحيانًا، ويتبين ذلك لمن تتبع أدلتهم. ينظر: تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي، ط٢، [المكتب الإسلامي] ١/٩.

(٣) ذكوري، القطعية من الأدلة الأربعة، ط١، ص٢٦٦-٢٦٧.

(٤) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ١/٤٩؛ والزركشي، تشنيف المسامع، ط١، ١/٦٥٢.

جميع أدلة العقول المتوصَّل بها إلى العلم بحقائق الأشياء وأحكامها، وسائر القضايا العقلية، ودخل فيه جميع أدلة السمع الموجبة للعلم والقطع من نصوص الكتاب والسُّنَّة، ومفهومها ولحنها، وإجماع الأمة، والمتواتر من الأخبار، وأفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان، وكل طريق من طرق السمع يوصل النَّظر فيه إلى العلم بحكم الشرع دون غلبة الظن»[1].

ووراء هذا المسلك دافعٌ قوي مُلِحٌّ من وجهة نظرهم، فقد لجأ المتكلمون إلى هذا التفريق نصرةً للمعتقد الكلامي في باب الصفات!

فالمعتزلة ومن وافقهم من نُفاة الصفات لا يقبلون الظواهر وأخبار الآحاد، فيما يتعلق الخبر فيه عن الله ﷻ؛ لأن هذه المسائل لا يثبتونها إلا بدليل العقل أو الإجماع أو النص المقطوع به، ولما كان أكثر الصفات ثابتة بالأخبار، وكثير منها لا يثبت بالعقل، وإنما تثبت بالأخبار، وهؤلاء نفاة الصفات لا يقرُّون بها، لأنها تخالف أصلًا فاسدًا عندهم؛ اخترعوا إطلاق اسم الأمارة على الأخبار؛ لأن الأمارة أضعف من الدليل، وقالوا: إنَّ ما ثبت بطريق الأمارة لا يوجب علمًا، وإنما يوجب الظنَّ فقط، فإذا تعارضت أمارة ودليل عقلي، يرجُحُ الدَّليل العقلي، فبهذه القاعدة ردَّ المعتزلة أكثر أخبار الصفات وجميع الأخبار التي فيها عذاب القبر وإثبات الشفاعة لعصاة المؤمنين وتفاصيل الإيمان، وتبعهم في هذه القاعدة متكلمة الإثبات؛ فأوّلوا أكثر أخبار الصفات وآيات الوعيد.

ويؤكد هذا الاستنتاج ما قاله أبو الحسين البصري المعتزلي في سياق ردِّه على أهل الظاهر في قولهم: «إن خبر الواحد يقتضي العلم».

يقول أبو الحسين: «إن التعبد بخبر الواحد لا يقتضي جواز القول على الله بما لا يعلم»[2]، ثم فسَّر هذا في موضع آخر بأن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها في

---

(١) ابن عقيل، الواضح ١/٩٥.

(٢) البصري، المعتمد ٢/٩٦.

توحيد الله وعدله، ثم مثّل لذلك بأخبار الرؤية، والمعتزلة تزعم أنّ الله سبحانه لا يُرى، وتأوّل في ذلك بعض النصوص، وردّ بعضها[1].

فهذا التعليلات تنسجم مع مسلكهم العملي في التعامل مع الأدلة التي يرون فيها معارضة للدليل القطعي[2].

أما الأشاعرة فقد نقل عن كثير منهم حصر الدّليل فيما يفيد العلم، والأمارة فيما يفيد الظن، وكان المسلك الذي سلكوه متقاربًا مع المعتزلة، رغبةً في تقوية أدلتهم، وردوا الكثير من الظواهر وأخبار الآحاد لكونها تفيد الظنّ عندهم، وهذا يمكننا اعتباره رأي متكلمي الأشاعرة[3].

ومن غلب عليه المشرب الفقهي منهم، كالشيرازي، والباجي، والزركشي، فإنهم لا يفرقون بين الدّليل والأمارة، ويرونه كلّه دليلًا[4]، وهذا الاتجاه يقرره أصوليو الحنابلة وغيرهم[5].

---

(1) ينظر له: المعتمد ٢/٦٠٣، وينظر أيضًا: العروسي، المسائل المشتركة ص٢٥.

(2) وينبه هنا إلى أن المعتزلة لم ينفوا الصفات لكونها جاءت بأخبار آحاد أو بأمارات فقط، قد يكون هذا أحد التبريرات، لكن أصل الشبهة عندهم عقدية؛ كالغلو في نفي التشبيه، وشبهة التركيب، وشبهة الحدوث وغير ذلك. ولعل هذه المعارضة ألجأتهم لإيجاد المخرج الأصولي، وتسمية أدلة الخصوم أمارات، وأنها لا تقف في معارضة أدلتهم التي يدعونها قطعية
ينظر: البصري، المعتمد ٢/٦٠٣، والجويني، البرهان ١/٣٤٨، والعمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة ١/١٩١، وابن تيمية: درء التعارض ٦/٢٢٧، ومنهاج السنة النبوية ٢/٥٨٤، و٣/١٦٤.

(3) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٢٠٢، و٢٢٦، وابن العربي، قانون التأويل، ط١، ص٥٢٩-٥٣٠، والرازي، المحصول ١/١٢، والمحصل ص٥٠، والآمدي، الإحكام ١/١٠٠، والإيجي، المواقف ص٣٥.

(4) الشيرازي، شرح اللمع ١/١٥٥-١٥٦، والباجي، الحدود ص٧١، والزركشي، البحر المحيط ١/٥١.

(5) أبو يعلى، العدة ١/١٣١، الجويني، التلخيص ١/١٣٢، وابن العربي، نكت المحصول ص١٦٤، وابن عقيل، الواضح ١/٥٨-٥٩، وابن مفلح، أصول الفقه ١/١٩، والهندي، الفائق، ط١، ١/١٥٦، وابن النجار، المختصر [بشرح الكوكب] ١/٧٤، وابن تيمية، الرد على المنطقيين =

ويظهر أثر التفريق بين الدَّليل والأمارة في المباحث الأصولية المتأثرة بعلم الكلام، كأخبار الآحاد، والإجماع غير القطعي، وما أشبه ذلك مما ثبت بطريق ظني، وحتى ما ثبت قطعًا لكن دلالته ظنية، فهي أمارات عندهم وليست أدلة، ولا تصلح للاحتجاج في العقيدة[1].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: حصر الدَّليل فيما يؤدي إلى العلم:

١) العقيدة في صفات الله تعالى.

٢) الأدلة العقلية.

تحرير محل النزاع:

وقع الخلاف في مسمى الدليل؛ هل ينحصر فيما يؤدي إلى العلم، أو يشمل ما يؤدي إلى العلم والظن؟ على قولين، وبيانه كالآتي:

القول الأول: حصر الدَّليل فيما يؤدي إلى العلم:

وهو مذهب بعض الفقهاء[2]، والأصوليين من المعتزلة[3]، والأشاعرة[4]، وعزي إلى معظم الفقهاء والمتكلمين ومحققيهم[5].

- ص١٣٨، و٢٠٧، وابن عبد الهادي، مقبول المنقول، ط٢، ص١٠٨، والزركشي، تشنيف المسامع ١/١٥٦، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ط١، ١/٥٣.

(١) ينظر: البصري، المعتمد ٢/٤٦، و٢/١٨٩-١٩٠، و٢/٢٢١، و٦/٣٠٢، والعروسي، المسائل المشتركة ص٢٥، وقوشتي، الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، ط١، ص٢٥.

(٢) حكاه السمعاني، القواطع ١/١٠٩، وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ١/٥٩.

(٣) البصري، المعتمد ٢/١٨٩-١٩٠، وابن تيمية، الرد على المنطقيين ص٢٠٧.

(٤) الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٢٠٢، و٢٢١، والرازي: المحصول ١/١٢، والمحصل ص٥٠، وابن العربي، قانون التأويل ص٥٢٩-٥٣٠، والإيجي، المواقف ص٣٥.

(٥) ينظر: الباقلاني، التقريب ١/٢٢١، والجويني، التلخيص ١/١٣١، والآمدي، الإحكام ١/١٠٠، وابن عقيل، الواضح ١/٥٩.

فيرون أنَّ اسم الدَّليل خاصٌّ بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وما لا يُفيدُ إلا الظنَّ فيسمونه أمارة. فالدليل: ما يمكن أن يتوصل بصحيح النَّظر فيه إلى العلم بالمطلوب الخبري[1].

القول الثَّاني: شمول الدَّليل لما يؤدي إلى العلم أو الظن:

وهو مذهب جماهير الأصوليين والفقهاء[2]، وصرَّح به أبو حامد الإسفراييني[3]، وأبو إسحاق الشيرازي[4]، وابن الصباغ[5]، وسُليم الرازي[6]، وأبو الوليد الباجي[7]، وأبو يعلى[8]، وابن عقيل[9]، وابن قدامة[10]،

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد ١/٥، و٢/١٨٩-١٩٠، والباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٢٠٢، و٢٢١-٢٢٢، والرازي، المحصول ص٥٠-٥١، والآمدي، الإحكام ١/١٠، وابن الحاجب: المختصر، مع بيان المختصر، ط١، ١/٣٣-٣٥، وابن تيمية، الرد على المنطقيين ص٢٠٧، و١٣٨، والزركشي، البحر المحيط ١/٥١.

(٢) ينظر: الجويني، التلخيص ١/١٢٢، والسمعاني، القواطع ١/٢٩، وابن تيمية، الرد على المنطقيين ص١٣٨، و٢٠٧، والسبكي، جمع الجوامع [بتشنيف المسامع] ١/١٥٦، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/٥٣.

(٣) حكاه الزركشي، البحر المحيط ١/٥١. وأبو حامد: أحمد بن أبي طاهر الإسفراييني، الشافعي، له: شرح المختصر، وكتاب في أصول الفقه. توفي ٤٠٦هـ. ينظر: البغدادي، تاريخ بغداد ٥/١٣٢، وشهبة، طبقات الشافعية ١/١٦٣.

(٤) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٥٥-١٥٦.

(٥) حكاه الزركشي، البحر المحيط ١/٥١.

(٦) المرجع السابق ١/٥١. وسليم هو ابن أيوب بن سليم، أبو الفتح الرازي، علّق عن الشيخ أبي حامد التعليقة، له: ضياء القلوب في التفسير، والمجرد جرّده من تعليقة شيخه، وكتاب الفروع دون المهذب، والكافي، والإشارة. توفي ٤٤٧هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٤/٣٨٨، وشهبة، طبقات الشافعية ١/٢٣٣.

(٧) ينظر: الباجي، الحدود ص٧١.

(٨) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه ١/١٣١.

(٩) ينظر: ابن عقيل، الواضح ١/٥٨-٥٩.

(١٠) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر [بشرحه نزهة الخاطر] ١/٥٢.

وابن الحاجب[1]، وابن تيمية[2].

فيرون أن الدَّليل ما يمكن التوصل بصحيح النَّظر فيه إلى مطلوب خبري. فتدخل فيه الأمارة؛ لأن المطلوب الخبري أعم من أن يكون علميًا أو ظنيًا، فهو المرشد إلى المطلوب، سواءٌ أفاد العلم أو الظنَّ، وسواءٌ كان موجودًا أو معدومًا قديمًا أو محدثًا[3].

الراجح:

بعد النَّظر في المذهبين، ومراعاة مآخذ كلٍّ يترجَّح شمولُ لفظ الدَّليل لما يؤدي إلى العلم أو الظنِّ، وهو مذهب جماهير الأصوليين والفقهاء، وهو الراجح لأمرين:

الأوَّل: عدم الفرق بين الدَّليل والأمارة في أصلها اللغوي:

فإنَّ الدَّليل عند أهل اللغة ما يوصل إلى المطلوب قطعًا أو ظنًّا، ويقولون: ما أرشد إلى الشَّيء، فقد يرشد مرةً إلى العلم وأخرىٰ إلى الظن، فاستحق اسم الدَّليل في الحالين، فالعرب لا تفصل بين ما يُوجِبُ العلم وما يُوجِبُ الظن في إطلاق اسم الدليل، فوجب التسوية بينهما، فالمسألة في أصلها لُغوية، ومادة «دلل» من أصولها: إبانة الشَّيء والإرشاد إليه، ويقال الدليل: الأمارة في الشَّيء، وما يستدل به، وأُطلق بمعنى الإرشاد، والإرشادُ يكون بالقطع والظن[4]

---

(1) ينظر: ابن الحاجب، المختصر، [العضد] 1/112.

(2) ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص206-207.

(3) ينظر: ابن العربي، نُكت المحصول ص21، وابن الحاجب، المختصر [العضد] 1/112، وآل تيمية، المسودة في أصول الفقه، د.ط ص573، والهندي، الفائق 1/151، وابن مفلح، أصول الفقه 1/19، وابن النجار، المختصر [بشرح الجراعي] 1/74، وابن عبد الهادي، مقبول المنقول ص108.

(4) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة 2/259، وابن منظور، لسان العرب 11/248-249، والكفوي، الكليات ص439، والجويني، التلخيص 1/132، والسمعاني، القواطع 1/109، والكلوذاني، التمهيد 1/61، والزركشي، تشنيف المسامع 1/151، والسلمي، استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة، ط1، ص18، وأبو زيد، تعليقه على التقريب 1/202.

الثاني: إن الله تعالى تعبَّدنا بالعلم فيما طريقه العلم، وبالظنِّ فيما طريقه الظنُّ:

والأحكام الثابتة بالظن في الفروع أكثر، فإذا كان المطلوب هو العمل؛ والعمل لا يتوقّف على اليقين؛ لأن كل واحد من العلم والظنّ مقصودٌ في نفسه على حسب حاله، وقد ورد التكليف بهما، فلا وجه لحصر لفظ الدَّليل فيما يؤدي إلى العلم[1].

أمّا إطلاق بعض متكلمي الأصوليين -كالباقلاني ومن تبعه- بأنَّ حصر الدَّليل فيما يؤدي إلى العلم هو مذهب جميع مثبتي النظر، وباتفاق المتكلمين والفقهاء، وعَزْوُهم ذلك لمعظم المحققين[2]، فذلك مردودٌ عليهم، كما ذهب إلى ذلك الشيرازي[3].

وحقيقة الأمر ليست كذلك، وتمنع إطلاق هذه النسبة؛ بل يقال: إنّ المُصنِّفين في أصول الفقه يُطلقون الدَّليل على الأعم من ذلك[4].

ولا يبعُد إنْ قيل إنّ شمول لفظ الدَّليل لما يؤدي إلى العلم أو الظن هو مذهب الجماهير[5].

---

(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٥٦، والباجي، الحدود ص٧١، والمرداوي، التحبير ١/١٩٨.

(٢) ينظر: الباقلاني، التقريب ١/٢٢١، والجويني، التلخيص ١/١٣١، وابن عقيل، الواضح ١/٥٩، والآمدي، الإحكام ١/١٠٠.

(٣) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/٩٧.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/٥١.

(٥) ينظر: الجويني، التلخيص ١/١٣٢، والسمعاني، القواطع ١/١٠٩، وابن قدامة، روضة الناظر [بشرحه نزهة الخاطر العاطر] ١/٥٣، وابن تيمية، الرد على المنطقيين ص١٣٨، و٢٠٧، والسبكي، جمع الجوامع [تشنيف المسامع] ١/١٥٦، والزركشي، البحر المحيط ١/٥١، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/٥٣.

نوع الخلاف وثمرته:

ذهب بعض الأصوليين إلى أنّ الخلاف في هذه المسألة إنما هو لفظي، ويعدونه نوعًا من الاصطلاح والمواضعة على إطلاق مسمى «الدليل» على ما يُفضي إلى العلم، وإطلاق مسمى «الأمارة» على ما يفضي إلى الظنّ، وإذا كان لا مشاحة في الاصطلاح[1]؛ فلا أثر لهذا التقسيم.

لكن لما كان للمسألة امتداد كلامي، وكان المفرّقون بينهما قد صرّحوا أنهم لا يقبلون إلا الدّليل القاطع في العقائد، وقصدوا بذلك إخراج بعض الأدلة، كخبر الواحد وظواهر بعض الأدلة بزعم المخالفة للدليل العقلي القطعي، فإن المسألة حينئذ لها أثر مترتب عليها مما يدفع إلى القول بأن الخلاف حقيقي، فلا يقال لا مشاحة في الاصطلاح حينئذٍ.

ولا شكّ أنّ وجود ثمرة حقيقية للخلاف يعدُّ مؤشرًا صريحًا على معنويته، بينما عدم الثمرة لا يعني عدم الخلاف والحكم بلفظيته[2].

ومما ترتب على الخلاف في هذه المسألة: العدول في تعريف أصول الفقه عن «أدلة الفقه» إلى «طرق الفقه»:

فإن المتكلمين لما فرّقوا بين الدّليل والأمارة، وكان التعبير بالأدلة قد يفهم منه ما هو المشهور من مذهبهم في حصره في العلم؛ لأن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات، وأخبار الآحاد، والقياس، والاستصحاب وغير ذلك، فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه، بل أمارات له، فإن الدّليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به[3].

---

(١) ابن عقيل، الواضح ١/٥٩، والزركشي، تشنيف المسامع ١/١٥٤.

(٢) ينظر: عبد الرحمن، الخلاف اللفظي في علم أصول الفقه، مجلة دار الإفتاء المصرية ص١١٩.

(٣) الإسنوي، نهاية السول، د.ط ص٣٥.

كما فعل الرازي بتعريف أصول الفقه بأنه «عبارة عن مجموع طرق الفقه»، وقال: «والطريق هو الذي يكون النَّظر الصحيح فيه مفضيًا إما إلى العلم بالمدلول أو إلى الظن به»[1].

وأشار البعض إلى أن صنيع الرازي إنما هو أثر من آثار هذه التفرقة بين الدَّليل والأمارة[2]، وكذلك فعل الزركشي إذ يقول: «وقولنا: «طرق» ليعم الدَّليل والأمارة على اصطلاح الأصوليين»[3].

لكن لا يلزم مَن عرَّف أصولَ الفقه بطرق الفقه أن يكون قاصدًا هذا المعنى، فإنَّ الإمام السَّمعاني قد قال في تعريف الأصول: «وعند الفقهاء هي: طرقُ الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية»[4]. وقد أراد أنَّ ذلك على طريقة الفقهاء، وهو ينصُرها، فهم يعرفونه بما كان مؤديًا إلى الفقه، سواءٌ حصل ذلك بدليلٍ أو أمارة.

(1) الرازي، المحصول ١/ ٩ و١٢.

(2) ينظر: الإسنوي، نهاية السُّول ص٣٥، والعراقي، مختصر الأصول ١/ ١٠٠.

(3) الزركشي، البحر المحيط ١/ ٤٢.

(4) السمعاني، القواطع ١/ ٩١.

الفصل الثاني
الأثر الكلامي في مباحث الأحكام الشرعية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأثر الكلامي في مسائل التكليف.

المبحث الثاني: الأثر الكلامي في لوازم الحكم.

تمهيد

تناول الأصوليون مباحث الحكم الشرعي لأهميتها في علم الأصول، فالأحكام -كما قال الغزالي رحمه الله- ثمرات، وكلُّ ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها[1]، ونظرًا لأهمية موقع مباحث الأحكام من علم الأصول كان لا بدَّ من إبراز حقيقتها اللغوية والاصطلاحية، وأقسامها.

فالنَّاظر في علم الأصول إنما ينظر في أدلة الأحكام الشرعية، فلا بدَّ أن يكون عالمًا بحقائق الأحكام؛ ليتصوَّر القصد إلى إثباتها ونفيها، وأن يتمكَّن بذلك من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة وكثرة الشواهد، ويتأهَّل بالبحث فيها للنَّظر والاستدلال[2].

والعلماء حين يتكلمون عن الحكم الشرعي يعرفونه بقولهم: «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف[3] من حيث إنَّه مكلف»[4]. وبعضهم يعرفه بأنه: «خطاب

---

(1) الغزالي، المستصفى 1/ 39.

(2) ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام 1/ 98.

(3) والتعبير في هذا التعريف بالمكلَّف، على الإفراد؛ لئلا يَرِد عليه الأحكام التي لا تعمُّ، وتتعلق بمكلَّف واحد، كالأحكام التي اختص بها النبي ﷺ. ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع 1/ 563، والعضد: شرح المختصر 1/ 231.

(4) ينظر: السبكي، جمع الجوامع، [تشنيف المسامع] 1/ 563.

وقولهم في التعريف «من حيث إنه مكلف»، ليخرج ما تعلق بفعل المكلَّف، لا من حيث تكليفه؛ =

الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على جهة ترجيح أو تخيير»[1]. والمختار في تعريفه: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، اقتضاءً، أو تخييرًا، أو وضعًا»[2].

- كخبر الله عن أفعال المكلفين، نحو: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، فقوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ متعلق بفعل المكلف، لا من حيث تكليفه. وذكر الزركشي أن هذا القيد يُغني عن قولهم «بالاقتضاء أو التخيير» وأنه يفهم اختصاص التعلق بوجه التكليف. ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع ١/ ٥٥٢.

(١) الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان، ط١، ١/ ٢٧٧.

(٢) ابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/ ٢٢٠-٢٢١.

المبحث الأوّل
الأثر الكلامي في مسائل التكليف

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: جعْلُ النّظر أوّل الواجبات على المكلّف.

المطلب الثّاني: منع تكليف المكْرَه.

المطلب الثّالث: عدم دخول الكفّار في الخطاب بالشرعيات.

المطلب الرّابع: دخول المعدوم في خطاب الله ورسوله ﷺ.

المطلب الأوّل
جعل النّظر أوّل الواجبات على المكلّف

ناقش الأصوليون أوّل واجب على المكلف في مواضع من علم الأصول، هي:

الأوّل: مقدمات علم أصول الفقه: في معرض حديثهم عن الاستمداد الكلامي والمبادئ الكلامية، والدّليل، والنظر وإفادته العلم، ومنه: النّظر المعرِّف لوجود الله تعالى[1].

الثّاني: شروط الداخل تحت التكليف: ومنه أن يصح إرادة إيقاعه طاعة، واستثنوا من ذلك النّظر المعرِّف للوجوب، وهذا الذي قرّر المتكلمون أنه أوّل واجب على المكلّف، وقالوا: لا يمكن قصد إيقاعه طاعة، وفاعلُه لا يعرف وجوبه عليه إلا بعد الإتيان به[2].

---

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/٩٩-١٠٧، والسبكي، جمع الجوامع ص١٣٠؛ والزركشي، البحر المحيط ١/ ٦٢.

(٢) ينظر: الجويني: التلخيص ١/١٤٩، وقريب منه: البرهان ١/ ٨٦، والغزالي، المستصفى ١/ ١٦٢-١٦٣، والرازي، المحصول ١/٢٥٩-٢٦٠، والآمدي، الإحكام ١/١٠١-١٠٣، والقرافي، نفائس الأصول ٤/ ١٦٣٢.

الثالث: الاجتهاد والتقليد: في مسألة التقليد في أصول الدين، وهل الواجب التقليد أو النظر؟[1].

ومع هذه المواضع الثلاثة إلا أنها ما زالت حاملة في طياتها النَّفَس الكلامي، بل لا يبعد إن قيل لم يُضف إليها إقحامُها في علم الأصول زوج الأصول، وإنْ سُوِّغ وجودها لمناسبة الحديث عن الواجب والتكاليف، فالمسألة من قضايا علم الكلام التي أُقحمت في المباحث الأصولية إقحامًا[2].

وهذا ما يؤكد عليه أبو المظفر -رحمه الله تعالى-، فهو يرى أنها ليست من باب أصول الفقه، فلا معنى لذكرها فيه[3].

نقد الإمام السمعاني:

تناول الإمام السمعاني رحمه الله تعالى الأثر الكلامي في مسألة أول ما يجب على العبد، وقبل تناول هذا الأثر يجب التنبه إلى أن النظر المبحوث هنا: النّظر المؤدي إلى العلم بحدوث العالم وإثبات العلم بالصانع[4].

ويرى القاضي عبد الجبار أن النّظر عبارة عن الفكر في أدلة ما يلزمه النّظر فيه منْ جهة الدِّين[5]. وعرّفه جماعة من متكلمي الأشاعرة بأنه: «الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا، أو غلبة ظنّ»[6]. وعرّفه بعضهم بأنه: «تجريد الذهن

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/ ٢١٩٤- ٢١٩٩، والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٩٣، وتشنيف المسامع ٤/ ٤٤٥، وعبدالله، مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه، ط١، ١/ ٤٩.

(٢) ينظر: العروسي، المسائل المشتركة ص٧٠.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/ ٨٤٨-٨٤٩.

(٤) ينظر: المتولي، الغنية ص٥٥، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٢٩، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/ ٤٤٤.

(٥) ينظر: له، المغني ١٢/ ٤.

(٦) ينظر: الجويني، الإرشاد ص٣، والمتولي، الغنية ص٥٤، والآمدي، أبكار الأفكار ١/ ١٢٥، والزركشي، البحر المحيط ١/ ٥٧.

عن الغفلات»[1]. وعرّفه الرازي بأنه: ترتيب تصديقات في الذهن، ليُتوصّل بها إلى تصديقات أخر[2] إلى آخر هذه التعريفات.

وعلى هذا، فقد أنكر أبو المظفر جَعْلَ النّظر أوّل واجبات العبد، واعتبره قولًا مبتدَعًا، ويتّضح هذا جليًا من صريح عبارته، فيقول:

«وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسّسوا؛ فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النّظر المؤدي إلى معرفة الباري عزّ وجل. وهذا قولٌ مخترَعٌ، لم يسبقهم إليه أحدٌ من السّلف وأئمة الدّين، ولو أنك تدبّرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها، لا منقولًا من النبي ﷺ، ولا من الصحابة ﷺ، وكذلك من التابعين بعدهم، وكيف يجوز أن يخفى عليهم أول الفرائض، وهم صدر هذه الأمة والسفراء بيننا وبين الرسول ﷺ؟!»[3].

ويقرر أنّ أوّل الواجبات على العبد: الشهادتان، وأنّ الأخبار تواترت في ذلك؛ فالنبي ﷺ كان يدعو الكفار إلى الإسلام والشهادتين، كما في حديث معاذ ﷺ حين بعثه إلى اليمن، فقال: «ادعهم إلى شهادة ألا إله إلا الله»[4].

وقد سلك أبو المظفّر لإبطال القول بأنّ النّظر أوّل الواجبات مسالك عدة، منها:

---

(١) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ط١، ص٦٨.

(٢) ينظر للرازي: المحصول ١/ ١٢، والمحصل ص٤٠، والمعالم، [بشرح ابن التلمساني] ص٦٨-٦٩.

(٣) السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث ص٦٠-٦١، وينظر له: القواطع ٣/ ٨٤٨.

(٤) ينظر: السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث ص٦١-٦٢.
وأما حديث معاذ ﷺ فقد رواه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان: باب ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا الزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥])، رقم (٢٥). ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة)، رقم (٣٦).

الأول: إبطال ثبوتية هذا الإيجاب:

فقد ناقشهم في ثبوتية دليل هذا الإيجاب، وقرّر أنه لا يَعْدو كونَهُ مبتدعًا مخترعًا، ويقول أيضًا: «ولئن جاز أن يخفى الفرض الأوّل على الصحابة ﷺ والتابعين حتى لم يبينوه لأحدٍ من هذه الأمة مع شدة اهتمامهم بأمر الدِّين وكمال عنايتهم حتى استخرجه هؤلاء بلطيف فطنتهم وزعمهم فلعله خفي عليهم فرائض أخر. ولئن كان هذا جائزًا فلقد ذهب الدِّين واندرس؛ لأنّا إنما نبني أقوالنا على أقوالهم، فإذا ذهب الأصل فكيف يمكن البناء عليه؟! نعوذ بالله من قول يؤدي إلى هذه المقالة الفاحشة القبيحة التي تؤدي إلى الانسلاخ من الدِّين وتضليل الأئمة الماضين»(١).

الثَّاني: تعداد المفاسد المترتبة على القول به:

حيث يصرح أن فتح هذا الباب يؤدي إلى الهلاك، «فما من هالك في العالم إلا وبُدُوُّ هلاكه من النَّظر، وما من ناجٍ في الدين سالك سبيل الحق إلا وبُدوُّ نجاته من حسن الاتباع، أفيستجيز مسلم أن يدعو الخَلْق إلى مثل هذا الطريق المظلم ويجعله سبيل منجاتهم؟!»(٢).

---

(١) السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث ص٦١.

(٢) المرجع السابق ص٦٥-٦٦، ويراجع بقية كلامه فهو مهم جدًا.

وكلام الإمام السمعاني هنا متساوق مع ما قرره السلف، يقول ابن عبد البر رحمه الله: «فمن نظر إلى إسلام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وعبد الرحمن، وسائر المهاجرين والأنصار، وجميع الوفود الذين دخلوا في دين الله أفواجًا، علم أن الله ﷻ لم يعرفه واحدٌ منهم إلا بتصديق النبيين بأعلام النبوة ودلائل الرسالة، لا من قبل حركة، ولا من باب الكل والبعض، ولا من باب كان ويكون، ولو كان النظر في الحركة والسكون عليهم واجبًا، وفي الجسم ونفيه، والتشبيه ونفيه لازمًا ما أضاعوه، ولو أضاعوا الواجب ما نطق القرآن بتزكيتهم وتقديمهم، ولا أطنب في مدحهم وتعظيمهم، ولو كان ذلك من عملهم مشهورًا أو من أخلاقهم معروفًا لاستفاض عنهم ولشهروا به، كما شهروا بالقرآن والروايات». ابن عبد البر، التمهيد ٧/ ١٥٢ وما بعده.

ويدعم هذا الرأي أن من المفاسد التي ترتبت على هذا القول رفع السيف على من لم ينْظُر ويستدل بهذه الاستدلالات، فنجد مثلًا أبا عبد الله السنوسي الأشعري يذكر جعْلَ النَّظر والاستدلال شرطًا للدخول في الإسلام، ومن عاند في أدائه وجب استخراجه منه بالسيف إلى أن يموت[1]. ويذكر أن النَّظر الصحيح يتردد بين أن يكون شرطًا في صحة الإيمان أو لا، ثم قال: «والراجح أنه شرط في صحته»[2].

الثالث: مسلك الفصل:

يقول: «لا ننكر النَّظر قدر ما ورد به الكتاب والسُّنَّة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب، وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسَّسوا؛ فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النَّظر المؤدي إلى معرفة الباري ﷻ»[3].

ويقول: «واخترنا طريقة السلف، وما كانوا عليه في هذا الباب، ونقلنا عن عامة أئمة الأمة ما يوافق ما اخترناه، وذكرنا أيضًا أنا لا ننكر من النَّظر بقدر ما أذن فيه الشرع على ما يوافق الكتاب والسُّنَّة»[4].

وفي سياق تحليل نقد أبي المظفَّر يظهر أن القول بجعل النَّظر أول الواجبات قد بُني على أصول كلامية، ومنه نقل إلى علم الأصول أو أثر فيها، فمنها:

١- مسألة فعل العبد:

فإن أصل القضية -وهي القول بإيجاب النَّظر العقلي لمعرفة الله تعالى ونفي إمكان أن تكون معرفة الله ضرورية- متفرعٌ عن قول المعتزلة في القدر، من جهة

---

(١) ينظر له: شرح أم البراهين ص١٦-١٧.

(٢) ينظر: السنوسي، شرح أم البراهين ص١٥.

(٣) السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث ص٦٠-٦١، والقواطع ٣/٨٤٩.

(٤) السمعاني، القواطع ٣/٨٤٨-٨٤٩.

أن العبد عندهم مستقلٌ بفعله، وأنه لا يُثاب إلا على فعله، وقد رتبوا على ذلك فيما يتعلق بهذه المسألة أن معرفة الله لو كانت ضرورية للزم أن يُثاب العبد على غير فعله، لأن المعارف الضرورية ليست من كسب العبد، وإنما هي لازمة للنفس لزومًا ضروريًا بحيث لا يمكن الانفكاك عنها، فإذا لزم أن تكون المعرفة من فعل العبد لم يمكن أن تكون ضرورية، وإذا لم تكن ضرورية لزم أن تكون نظرية حتى تكون من كسبه[1].

فالموجبون للنظر يبنون ذلك على أنه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلا بالنظر، لا سيما القدرية منهم، فإنهم يمنعون أن يُثاب العبد على ما يخلق فيه من العلوم الضرورية[2].

٢- مسألة الإيجاب العقلي:

فالمعتزلة يقولون بالإيجاب العقلي، فالأمر متساوق مع مذهبهم. أما الأشاعرة فيرون أن العقل قد أوجب عندهم النظر، كما يقول إمام الحرمين: «فإن قيل: ما الدالُّ على وجوب النّظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنّه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنّظر، وما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب»[3].

وهذا يناقض قولهم إنّ معرفة الله تعالى واجبة بالشرع، يقول أبو المعالي الجويني: «النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية»[4].

---

(١) ينظر: القرني، المعرفة في الإسلام، رسالة دكتوراه ص٢٢٥-٢٢٧.

(٢) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض ٧/٤٠٧ و٤٦٠، و٨/٣٧٨، و٩/٢٥، وعبدالجبار، شرح الأصول الخمسة ص٥٢.

(٣) الجويني، الإرشاد ص٢٩.

(٤) الجويني، المرجع السابق ص٢٩.

ولأجل مناقضة إيجاب النَّظر لمعرفة الله تعالى يقول أبو جعفر السمناني[1]: «إيجاب النَّظر بقية بقيت على الشيخ أبي الحسن الأشعري من الاعتزال»[2].

ويشير ابن تيمية إلى أنَّ من قال بالوجوب العقلي، كما هو قول المعتزلة والكرامية، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشَّافعي وأحمد وغيرهم، فهؤلاء هم الذين قالوا ابتداءً: أولُ ما يجب المعرفة أو النَّظر المؤدي إليها. لكنْ أخذَ كلامهم مَنْ أراد أن يبنيه على أصوله من الأشعرية ونحوهم، فناقض كلامه»[3].

٣- التحسين والتقبيح العقليان:

يقول عبد الجبار: «المعرفة مما يقبح تركه، وقد تكرر في العقل وجوب التحرُّز من القبيح، فإذا كان ذلك لا يمكن إلا بالمعرفة؛ دلَّ ذلك على وجوبها»[4].

٤- مسألة وجود الله تعالى:

فقد بنوه على القول بأنَّ إثبات وجود الله تعالى ليس بضرورة ولا فطرة في النفس، فيجب حينئذٍ النَّظر العقلي لإثبات وجود الله تعالى[5].

---

(١) هو محمد بن أحمد، أبو جعفر السمناني، الأشعري. توفي ٤٤٤هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ٢/٤٨، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٦/٣٣١، ودرء التعارض ٧/٤٦١.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٦/٣٣١، وابن حجر، فتح الباري ١٣/٣٤٩، والقرني، المعرفة في الإسلام ص٢٢٧.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٨/١٥-١٦، وينظر: السعودي، الأنجم الزاهرات فيما عند الأشعرية من المتناقضات ص١٩٤-١٩٧، وبن عامر، اختلافات الأشاعرة في مسائل التوحيد والإيمان والقدر، ط١، ١/١٦٦ وما بعدها.

(٤) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٤٣. وينظر: التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام ٢/١٥٣.

(٥) ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٣٩، ٥٣، ٦٤، والباقلاني، الإنصاف ص٢١، والتميمي، حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، ط١، ص٦٦٣.

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: جعل النظر أول الواجبات على المكلف:

١) الخلاف في فعل العبد.

٢) مسألة الإيجاب العقلي.

٣) التحسين والتقبيح العقليان.

٤) مسألة وجود الله تعالى.

تحرير محل النزاع:

اختلف العلماء في تعيين أوّل واجب على المكلّف، وهي باختصار كالآتي:

المذهب الأوّل: إنّ أول الواجبات: الشهادتان:

وهو مذهب أهل السُّنّة والجماعة[(١)]، وإجماع أئمة السلف، حكاه ابن المنذر[(٢)]، والسمعاني[(٣)]، والقرطبي[(٤)]، وابن تيمية[(٥)]، وابن أبي العز[(٦)].

فأئمة السُّنّة كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان، وأن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقيب بلوغه، بل يؤمر بالطهارة

---

(١) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد ٧/١٥٢؛ وابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ط١، ٨/٧٥-٧٦، والسمعاني: فصول منتقاة من الانتصار ص٦٠-٦١، والقواطع ٣/٨٤٨، ٨٤٩، والجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق ط١، ١/١٣، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط١، ٩/٤٠١-٤٠٢، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١/٧٦، ودرء التعارض ٨/٦، وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ط٢، ١/١٢١.

(٢) ابن المنذر، الإشراف على مذهب العلماء ٨/٧٥-٧٦.

(٣) ينظر: السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث ص٦٣-٦٤.

(٤) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٧/٣٣٢

(٥) ينظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٨/٧.

(٦) ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٣

والصلاة إذا بلغ أو ميّز عند من يرى ذلك. ولم يوجب أحدٌ منهم على وليه أن يخاطبه حينئذ بتجديد الشهادتين[1].

المذهب الثاني: إنَّ أوّل الواجبات: النَّظر:

وهو مذهب المعتزلة[2] والأشاعرة[3]، والإمامية[4].

وقد اختلفوا في أوّل ما يجب عند البلوغ، على أقوال:

القول الأوّل: النَّظر في معرفة الله:

وهو قول المعتزلة[5]، وبعض الأشاعرة[6]، والإمامية[7].

يقول عبد الجبار: «إن قيل: ما أوّلُ ما أوجب الله عليك؟ فقل: النَّظر المؤدي إلى معرفته؛ لأنَّ المعرفة التي من معرفة الله تعالى لا تُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالفكر والنظر»[8]، ولا يصحُّ شيء من الواجبات إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفته تحصل بالنظر[9]. ونحوه متكلمو الأشاعرة[10].

---

(1) ينظر: ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٣.

(2) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٦٥، والجشمي، عيون المسائل ص٣٩٩-٤٠٠.

(3) ينظر: الباقلاني، الإنصاف ص٢١، والرازي، المحصل ص٤٧، والجويني، الإرشاد ص٣، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/٤٤٤، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٦/٣٣١، ودرء التعارض ٨/٩-١٠، والإيجي، المواقف ص٣٢، وابن حجر، فتح الباري ١٣/٣٤٩.

(4) ينظر: الحلي، نهج الحق، ط٤، ص٨٤، والألوسي، السيوف المشرقة، ط١ ص٣٣٧.

(5) الجشمي، عيون المسائل ص٣٩٩.

(6) الآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، وجمع الجوامع [تشنيف المسامع] ٤/٤٤١، والإيجي، المواقف ص٣٢.

(7) ينظر: الحلي، نهج الحق ص٨٤، والألوسي، السيوف المشرقة ص٣٣٧.

(8) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٦٥.

(9) الجشمي، عيون المسائل ص٣٩٩، وينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٦٥.

(10) ينظر مثلاً: الباقلاني، الإنصاف ص٢١، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/٤٤٤، والبغدادي، أصول الدين، ط١، ص٢٣٣-٢٣٤.

القول الثاني: القصد إلى النظر:

هو قول بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة؛ فذهبوا إلى أن أول واجب إنما هو القصد إلى النظر؛ إذ النظر يستدعي القصد إليه، والقصد إليه متقدم عليه[1]، وهو اختيار ابن فورك[2]، والمتولي الشافعي[3]، وأبي المعالي الجويني[4].

القول الثالث: أول جزء من النظر:

وهو قول بعض الأشاعرة، ومنهم القاضي الباقلاني[5].

ومن الممكن جَمْعُ محصّل هذه الأقوال في نظام واحد، نظرًا للفظية الخلاف بينهم، بأن يقال: إنَّ المعرفة واجبة قصدًا، والنظر واجب لكونه وسيلة قريبة إلى المعرفة، والقصد إلى النظر واجب؛ لأنه وسيلة أبعد إلى المعرفة[6].

المذهب الثالث: أوّل الواجبات: الشّكّ:

وهو مذهب أبي هاشم[7]، ويُذكر عن ابن فورك[8].

---

(١) ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص٣، والشامل ص١٢١، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، وابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٨/٩-١٠، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/٤٤٢.

(٢) عزاه إليه الجويني، الشامل، د.ط ص١٢١. وابن فورك هو: محمد بن الحسن، أبو بكر، الأشعري، له: مشكل الحديث، والنظامي. توفي ٤٠٦هـ. ينظر: السبكي، الطبقات الكبرى ٤/١٢٧، والصفدي، الوافي بالوفيات ٢/٢٥٤.

(٣) ينظر: المتولي، الغنية في أصول الدين ص٥٥.

(٤) ينظر الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص٣، والشامل ص١٢١

(٥) الجويني، الشامل ص١٢١، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، والسبكي، جمع الجوامع [تشنيف المسامع] ٤/٤٤٠، والإيجي، المواقف ص٣٢.

(٦) ينظر: الآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧١، وابن تيمية، درء التعارض ٧/٣٥٣، وابن حجر، فتح الباري ١٣/٣٤٩، والبيجوري، تحفة المريد، ط١ ص٨٠، والإيجي، المواقف ص٣٢. والتفتازاني، شرح المقاصد ١/٤٨.

(٧) عبد الجبار، المغني ١٢/١١، والجشمي، عيون المسائل ص٣٩٣، و٤٠٥، والجويني، الشامل ص١٢١، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/٤٤٢.

(٨) الآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/٤٤٢.

والشكُّ: الاسترابة في معتقَدين فصاعدًا، من غير ترجيح أحدهما على الثاني[1].

فذهبوا إلى أن أول الواجبات الشك؛ لامتناع النَّظر من العالِم، فإن الحاصل لا يتعلق به طلب، ولا يمتنع من الشاك والظان، فإنه متردد بين معتقَدين فيجب النَّظر لتحصيل اليقين؛ فالعلم بالمدلول يسبق من النَّظر عندهم[2].

الأدلة:

استدل القائلون بأنَّ أول الواجبات النُّطق بالشهادتين: بجعل النبي ﷺ الشهادتين أول ما يُدعى إليه، وعصم الدماء والأموال بالنطق بهما، ولم يقل حتى ينظروا أو يشكُّوا، ولم يدع أحدًا إلى ذلك ابتداءً، ولا إلى مجرد إثبات الصانع، بل حكم بإيمانهم من أول وهلة، وإن كان هناك عن النَّظر والمعرفة غفلة[3]، وذلك كما في قوله ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ...»[4].

وحديث معاذ رضي الله عنه لما بعثه ﷺ إلى اليمن، فقال: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله ...»[5].

---

(1) ينظر: الجويني، الإرشاد ص25-36، والشامل ص121-122، والجرجاني، التعريفات ص128، والميداني، ضوابط المعرفة، ط3، ص125.

(2) ينظر: عبد الجبار، المغني 12/11، والجشمي، عيون المسائل ص205، والآمدي، أبكار الأفكار 1/126، والزركشي، تشنيف المسامع 4/442.

(3) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 7/332-334، وابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط، د.ط، ص142، وابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل 8/6.

(4) رواه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان: باب ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾) 1/14، رقم (25). ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله) 1/51، رقم (36)، حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(5) رواه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة: باب وجوب الزكاة) 2/104، رقم (1395)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان: باب الدعاء إلى الشهادتين...) 1/50، رقم (19)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وكذلك حديث الجارية المشهور، وفيه: قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «ائتني بها»، فأتيته بها، فقال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة»[1].

واستدلوا بالإجماع: على أن كل كافر يُدعى إلى الشهادتين، سواء كان معطلًا، أو مشركًا، أو كتابيًا، وبذلك يصير الكافرُ مسلمًا، ولا يصير مسلمًا بدون ذلك[2].

يقول أبو بكر ابن المنذر[3]: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ من كل دين خالف دين الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل: أنه مسلم. فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتدًا يجب عليه ما يجب على المرتد»[4].

واستدل القائلون بأن أول الواجبات النَّظر: ببعض الآيات التي تأمر بالتفكر في النفس وخلق السماوات والأرض والاستدلال بها، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرُّوم: ٨].

واعترض على هذا الاستدلال: بأنَّ النَّظر إنما يخاطب به في هذه الآية مَنْ احتاج إليه، فهذا الحض على التفكر قد جاء بعد قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ

(١) جزء من حديث رواه مسلم (كتاب المساجد ومواضع الصلاة: باب تحريم الكلام في الصلاة . . .)، رقم (٥٣٧).

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٨/٧.

(٣) هو محمد بن إبراهيم بن المنذر، أبو بكر النيسابوري، له: كتاب الأوسط، والإشراف، وكتاب الإجماع، وتوفي ٣٠٩ وقيل ٣١٨ و٣١٩هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣/١٠٢، وكحالة، معجم المؤلفين ٨/٢٢٠.

(٤) ينظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء ٨/٧٥-٧٦، وانظر: السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار ص٦٣.

النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: ٦-٧][1].

كما استدلوا بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]. وهذا الاستدلال: يَرِد عليه أنَّ الحضَّ على التفكُّر والنَّظر في ملكوت السماوات والأرض قد خُوطب به المكذِّبون المذكورون في الآيات قبلها[2].

فأدلتهم في الحقيقة تنعكس عليهم، وليس لهم فيها متمسَّك على إيجاب النَّظر لكلِّ أحد، وإنما يُستفاد منها أنَّ النَّظر يخاطب به المحتاج إليه، فالقرآن العزيز ليس فيه أن النَّظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النَّظر على كلِّ أحد، وإنما في الأمر بالنظر لبعض الناس. وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس، وهذا موافق لقول مَنْ يقول: إنه واجب على مَنْ لم يحصل له الإيمان إلا به؛ بل هو واجبٌ على كل من لا يؤدِّي واجبًا إلا به[3].

واستدل القائلون بأنَّ أوَّل الواجبات النَّظر في معرفة الله: بالأدلة المتقدمة الدالة على إيجاب النَّظر مطلقًا، وقالوا: إنَّ النَّظر في معرفة الله تعالى واجبٌ بالاتفاق؛ وبه تحصل المعرفة؛ وهو متقدم عليها؛ فهو أوَّل واجب على المكلَّف[4].

واعترض: بأن معرفة الله والإقرار بها أمرٌ مركوز في الفطرة، إذ قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠][5].

---

(١) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض ٨/٨.

(٢) ينظر: المرجع السابق ٨/٩.

(٣) ابن تيمية، المرجع السابق ٨/٨، وينظر: السَّمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار ص٦١.

(٤) الحليمي، عيون المسائل ص٣٩٩، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/٤٤٤.

(٥) ينظر: ابن حجر، فتح الباري ١٣/٣٤٩.

واستدل القائلون بأنَّ أوَّل الواجبات القصد إلى النظر: بالأدلة الموجبة للنظر في الجملة، لكنهم أضافوا إليها أمرًا استدركوه عليهم، وهو أنَّ هذا النَّظر يسبقهُ قصد، فالقصد إلى النَّظر يسبق النَّظر؛ فكان أوَّل واجب(١).

واعترض عليه: بالإجماع على تسمية العامة والمقلدين مؤمنين، فلو كان ما ذهبوا إليه من أنَّ النَّظر والقصد إليه أوَّل الواجبات صحيحًا لما صحَّ أن يُسمى مؤمنًا إلا من عنده علم بالنظر والاستدلال(٢). كما أنَّ القصد يقع تبعًا للمقصود إليه، ولا يكون له بنفسه حُكم، فكيف يُجعل أول الواجبات؟(٣).

واستدل القائلون بأن أوَّل الواجبات أول جزء من النظر: على أنَّ أول واجب أولُ جزء من النَّظر بالأدلة نفسها التي استدل بها القائلون بالنَّظر، لكنهم رأوا أنَّ هذا النَّظر متقدم على المعرفة، وأنَّ أوَّل جزء من النظر، متقدم على النظر؛ فكان هذا دليلًا على اعتبار هذا الجزء أوَّل واجب(٤).

فمفاد ذلك جعلُ النَّظر أوَّل الواجبات -على اختلاف آرائهم في تحديد المقصود منه: القصد أو أوَّل جزء- يؤول إلى تناقض؛ فإيجاب النَّظر إما أن يكون بالعقل أو الشرع، والقائلون بإيجاب النَّظر من الأشاعرة لا يقولون بالإيجاب العقلي، والعقل لا مدخل له في الإيجاب، وعليه: لزم أن يقال: إن إيجاب النَّظر شرعي! فكيف حينئذٍ أن نعرف أمر الله تعالى وحُكمه، ونحن بعدُ لم نعرف الله تعالى؟!

وقد أشار الآمدي إلى أن هذا الإشكال يَرِد على القائلين بإيجاب النَّظر،

---

(١) ينظر: الجويني: الإرشاد ص٣، والشامل ص١٢١، والآمدي، أبكار الأفكار ١/ ١٧٠، وابن تيمية: درء التعارض ٨/ ٩-١٠، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/ ٤٤٢.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٣٣٢.

(٣) عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، د.ط ١/ ٢١.

(٤) الآمدي، أبكار الأفكار ١/ ١٧٠. وينظر: الباقلاني، الإنصاف ص١٣، والجويني، الشامل ص١٢١.

وعلّل وجهه بأن «الأمر بالنظر والمعرفة يستدعي عدم المعرفة بالله تعالى، ومعرفة أمر الله تعالى مع عدم معرفته ممتنع»[1].

والأمر أنه قد أخذ كلامهم من أراد أنْ يبني على أصوله من الأشاعرة ونحوهم، فتناقض كلامه[2].

واستدل القائلون بأنّ أوّل الواجبات الشكّ: بأدلة أرباب النّظر، لكنهم قالوا: إنّ الشك يسبق النّظر والقصد إليه، فكأن أول الواجبات؛ فهو يستدعي عندهم سابقة الشّكّ في الله تعالى، وإلا كان النّظر في تحصيل الحاصل؛ وهو محال. والشّكّ سابق على إرادة النظر؛ فكان هو الواجب الأول[3].

وهم إنما أوجبوا النّظر لكون المعرفة لا تحصل إلا به، فلو كان النّاظر عالمًا بالمدلول، ثم يوجبوا عليه النّظر، فإذا أوجبوه لزم انتفاء العلم بالمدلول، فيكون النّاظر طالبًا للعلم، فيلزم أن يكون شاكًا، فصاروا يوجبون على كل مسلم أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشّكّ في الله، ورسوله ﷺ بعد بلوغه، سواء أوجبوه، أو قالوا هو من لوازم الواجب[4].

فالقول بوجوب الشكّ قبل الاعتقاد بهذا ظاهر الفساد. كما أن مقالتهم بالشك تجرُّ إلى التناقض؛ فالأمرُ بالشّك في الله تعالى يستدعي معرفة أمر الله تعالى، ومعرفة أمر الله تعالى مع الشك فيه؛ تناقضٌ[5].

واعترض على هذا: بأنّ مدرك الوجوب إما أن يكون الشرع أو العقل؛ فإن كان مدرك الوجوب العقل؛ كما هو مذهب أبي هاشم؛ فقد اندفع التناقض. وإن كان مدرك الوجوب الشرع؛ فالإشكال كما هو وارد عليه في إيجاب الشك[6].

---

(١) الآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠-١٧١.

(٢) ينظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٨/١٥، ١٦.

(٣) ينظر: الجويني، الشامل ص١٢١، والآمدي، أبكار الأفكار ص١/١٧٠.

(٤) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٢٠، ٤٢١.

(٥) ينظر: الجويني، الشامل ص١٢١، ١٢٢، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠.

(٦) ينظر: الآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧٠، ١٧١.

واعترض أيضًا على أصحاب القول بالشك: إنّه غير مقدور عليه؛ لأن الشك ليس بمعنى، ولو كان معنى لم يكن مقصودًا[1].

يقول الإيجي: «وفيه نظر؛ إذ لو لم يكن مقدورًا لم يكن العلم مقدورًا؛ لأنّ القدرة نسبتها إلى الضدين سواء. والحق أن دوامه مقدور؛ إذ له أن يترك النّظر فيدوم، أو أنْ ينظر فيزول»[2].

الراجح:

إنّ أوّل واجب على المكلّف يختلف بحال المكلّف نفسه؛ فأول ما يؤمر به هو أن يتلفظ بالشهادتين، وإن لم يعلم معناهما عُلّم، وإنْ احتاج إلى أدلة بُيّنت له، ونظر، وتفكّر.

وذلك أنّ أوّل الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس، فقد يجب على هذا ابتداءً ما لا يجب على الآخر ابتداءً؛ فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين، وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها، وأما المسلم فيخاطب بالطهارة إذا لم يكن متطهرًا، وبالصلاة وغيرها من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها. فترتيب الواجبات في الشرع واحدًا بعد واحد، ليس هو أمرًا يستوي فيه الجميع، بل هم متنوعون في ذلك، فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا، فكذلك قد يؤمر هذا ابتداءً بما لا يؤمر به هذا[3]. فضلًا عن أن القول بأن النّظر أول الواجبات مخترع؛ لم يسبقهم إليه أحد من السلف.

وهذا المعنى ذهب إليه أيضًا بعض الأشاعرة؛ يقول العز ابن عبد السلام: «ولا عبرة بقول من أوجب النّظر عند البلوغ على جميع المكلفين؛ فإنّ معظم الناس مهملون لذلك، غير واقفين عليه ولا مهتدين إليه، ومع ذلك لم يفسقهم

---

(1) ينظر: عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف ٢١/١، والجويني، الشامل ص١٢١، والإيجي، المواقف ص٣٢، والتفتازاني، شرح المقاصد ٤٨/١.

(2) الإيجي، المواقف ص٣٢.

(3) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ١٦/٨ - ١٧.

أحدٌ من السلف الصالحين كالصحابة والتابعين، والأصح أن النظر لا يجب على المكلفين إلا أن يكونوا شاكِّين فيما يجب اعتقاده، فيلزمهم البحث عنه، والنظر فيه إلى أن يعتقدوه، أو يعرفوه»[1].

قال الزركشي: «وهو الأصح»[2].

يقول أبو حامد الغزالي: «من أشد الناس غلوًا وإسرافًا طائفة من المتكلمين كفَّروا عوام المسلمين، وزعموا أنَّ من لم يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتها التي حررناها فهو كافر. فهؤلاء ضيَّقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولًا، وجعلوا الجنة وقفًا على شرذمة يسيرة من المتكلمين... فليت شعري متى نُقل عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة ﷺ، إحضار أعرابي أسلم، وقوله له: الدليل على أنَّ العالم حادث ألا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وأنَّ الله تعالى عالم بعلم، وقادر بقدرة زائدة على الذات لا هي هو ولا هي غيره إلى غير ذلك من رُسوم المتكلمين»[3].

ومما يشار إليه أن بعض المتكلمين في سياق تعاطيه مع إشكالية عدم الثبوت والنقل عن النبي ﷺ وأصحابه ﷺ، حاولوا دفع أدلة أهل السُّنَّة والجماعة، لكنها كانت إلزامًا لهم من جهة أخرى.

يقول الآمدي: «وإنما لم يُنقل عنهم المناظرة في ذلك لصفاء أذهانهم، وصحة عقائدهم، وعدم من يُحوجهم إلى ذلك»[4].

وقال في موضع آخر: «قولهم: إنَّ النبي ﷺ والصحابة ﷺ لم يُنكروا على

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ط1، 1/135.

(2) الزركشي، تشنيف المسامع 4/443.

(3) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ط1، ص74-77، وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 9/401-402.

(4) الآمدي، الإحكام 5/197.

العامة ترك النظر. قلنا: إنما لم ينكروا ذلك؛ لأن المعرفة الواجبة كانت حاصلة لهم، وهي المعرفة بالدَّليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل»[1].

وقد يرد عليه. كيف أتى لنا العلم بأنهم عرفوا ذلك، وأنهم لم يحتاجوا إليه، وقد جاءت النصوص -كما سبقت في الأدلة- أن النبي ﷺ خاطبهم مباشرة بالشهادتين، والدعوة إلى التوحيد؟!

أما وجه الإلزام لهم: فيقال: لماذا لا يطَّرد هذا التعليل في كل المكلَّفين، وذلك في قولهم: «وعدم من يحوجهم إلى ذلك»، فنُلزِم بالنظر من احتاج إليه؟! ولماذا تُوجب ابتداءً على كل مكلَّف أن ينظر؟! والشارع إذا خاطب الناس فإنما يأمر العبد ابتداءً بما لم يؤدِّه من الواجبات دون ما أدّاه. فلم يخاطب المشركين ابتداءً بالمعرفة إذ كانوا مقرِّين بالصانع، وإنما أمرهم بالشهادتين، ولو لم يكونوا مقرين بالصانع، فإنه لم يأمرهم بإقرار مجرد عن الشهادتين، بل أمرهم بالشهادتين ابتداءً. والشهادتان تتضمنان المعرفة، فلو أقروا بالصانع وعرفوه من غير إقرار بالشهادتين لم يقبل ذلك منهم، ولم يخرجوا بذلك من الكفر، ولم يرتب خطابهم بذلك شيئًا بعد شيء، بل خاطبهم بالجميع ابتداءً[2].

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف بين القائلين بأن الشهادتين أول واجب، والقائلين بالنَّظر، والقائلين بالشك معنوي[3].

وأما الخلاف بين القائلين بأن النَّظر أول الواجبات؛ هل هو القصد؟ أو أول جزء منه؟ أو النَّظر في المعرفة؟ فهو لفظي؛ لاتفاقهم على كون النَّظر أول

(١) الآمدي، الإحكام ٥/٢٦٩٧-٢٦٩٨.

(٢) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٨/١٥.

(٣) ينظر: الجويني، الشامل ص١٢٣، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧١، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٦/٣٢٦، ودرء التعارض ٤/٥٢.

واجب، ولأن بعضهم يرى في تفسير الواجب بأنه إن كان مرادًا لنفسه فالمعرفة أول واجب، وإن كان مرادًا لغيره فالنظر أو القصد أول واجب(١).

ثمرة الخلاف: تظهر في مسائل، منها:

١- مسألة تأثيم وتعصية تارك النَّظر:

فالقائلون- (إنَّ النظر أول الواجبات) أثّموا تاركه، وذهبوا إلى أنَّ من أمكنه زمان يسع النَّظر التام ولم ينظر فهو عاصٍ، ومن لم يمكنه أصلًا فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسع بعض النَّظر دون تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه(٢).

٢- مسألة إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنَّظر:

فقد أوجب إمهال الكافر مَنْ جعل النَّظر أول الواجبات من المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، خلافًا للفقهاء؛ فلا يوجبون ذلك مطلقًا؛ ففي حال المقاتلة يقاتلون حتى يُسلموا أو يُقرّوا بالجزية، إن كانوا من أهلها، فإذا أُسر الرجل منهم فهذا لا يتعيَّن قتله، فإذا طلب مثل هذا الإمهال ورُجي إسلامه أُمهل، وأما المرتد فلا يؤخر عند الجماهير أكثر من ثلاث، وأما مَنْ له عهد، فذلك لا يُكره على الإسلام، فهو في مهلة النَّظر دائمًا(٣).

---

(١) ينظر: الجويني، الشامل ص١٢٢، والرازي، المحصل ص٤٧، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٦/٣٣١، ودرء التعارض ٤/٥٢، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/٤٤٣، وابن حجر، فتح الباري ١٣/٣٤٩، والإيجي، المواقف ص٣٢، التفتازاني، شرح المقاصد ١/٤٨، وغنيم، الخلاف اللفظي في المسائل الكلامية، ط١، ص٣٤-٣٥.

(٢) ينظر: الإيجي، المواقف ص٣٤، والآمدي، أبكار الأفكار ١/١٧١، والزركشي، تشنيف المسامع ٤/٤٤٣.

(٣) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٨/١٤، ١٥.

المطلب الثاني
منع تكليف المكْرَه

تناول العلماء فعل المكره هل هو داخل في خطاب التكليف أو لا؟ في مباحث التكليف، وهي مسألة أصولية متأثرة ومبنية على مقدمات كلامية، وسيظهر ذلك في المطالب الآتية.

نقد الإمام السَّمعاني:

وقعت مسألة فعل المكره ودخوله تحت التكليف أو لا بعدد تحت طائلة التأثير الكلامي، وهذا ما سيكشف عنه تحليل نقد أبي المظفر ﷺ، لكن قبل ذلك لا بد من تعريف الإكراه لفهم من هو المكره.

فالإكراه يراه البعض: «البعث على اكتساب ما لو لم يُبْعث عليه لم يكتسبه»[1]. وقيل: «حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد»[2]. وقيل: «الإلزام والإجبار على ما يكره الإنسان، طبعًا أو شرعًا، فيقدم على عدم الرضا، ليرفع ما هو أضر»[3]. وقيل: «حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه، ولا يختار مباشرته

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح ١/ ٨٢.

(٢) الجرجاني، التعريفات ص٣٣.

(٣) ينظر: الجرجاني، التعريفات ص٣٤.

لو خُلِّي ونفسه»[1]. ويفهم من هذا بعبارة ملخَّصة أن الإكراه: «حمل الإنسان غيره على ما لا يرضاه».

وعليه، فإن أبا المظفر يرى أنَّ فعل المكره داخل تحت التكليف، وعلَّل ذلك بأنه يقدر على تركه، بأنْ لا يستسلم لما خُوِّف به، وهذا بخلاف حركة المرتعش، لا يوصف بأنه مكرَهٌ عليها؛ لأنه لا يقدر على تركها، فالإكراه لا ينافي العلم والقصد، فلا ينافي دخول فعله تحت اقتداره واختياره، وإذا كان فعلُه مع الإكراه تحت اقتداره واختياره لم يسقط التكليف، وأشار إلى قول المعتزلة، ولم يُسمِّهم، فقال: «وقال بعض المتكلمين: إن فعل المكره لا يدخل تحت التكليف»، وردَّ عليهم بقوله: «وليس لأهل هذه الطائفة تعلُّقٌ إلا ادعاؤهم فَقْدَ الاختيار، قالوا: ولا تكليف مع عدم الاختيار»[2].

فهذا ما انتقده الإمام السمعاني على بعض المتكلمين، وهم المعتزلة.

ومع اختصار نقد الإمام أبي المظفَّر ﷺ إلا أنه قد يُسْتَلُّ منه خيط المسألة ومناطها؛ وذلك في عبارته: «وليس لأهل هذه الطائفة تعلُّقٌ إلا ادعاؤهم فَقْدَ الاختيار، قالوا: ولا تكليف مع عدم الاختيار»[3].

وعند البحث عند غير الإمام أبي المظفَّر يظهر للمُطالِع أن ثمت مآخذ كلامية عند المعتزلة في مقولتهم تلك.

فترجمة هذا النقد بلُغة علم الكلام وأصول المعتزلة فإنهم قد بنوه على أصلهم: أفعال العباد مخلوقة لهم، لا لله -سبحانه- تحقيقًا لعدله؛ إذ لو خلقها، ثم عاب عليها كان ذلك جورًا، فبالتالي لو نُزِع منه الاختيار أثَّر ذلك عندهم في التكليف. وهم يرون أنَّ المحمول على الشيء لا يُثاب عليه[4].

---

(١) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ط١. ٢/ ٤١٤.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ١/ ٢٠٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق ١/ ٢٠٩.

(٤) ينظر: عبد الجبار، المغني ١١/ ٣٩٣-٣٩٤، والجويني، البرهان ١/ ٨٦، والغزالي، المستصفى ١/ ١٢٠، وابن العربي، نكت المحصول ص١٧٦، والطوفي، مختصر روضة الناظر، [الشرح]؛ =

كما أن المعتزلة ينظرون إلى قولهم بوجوب الثواب على الله، فيجعلون شرط التكليف عندهم الإثابة، والآتي بالفعل المكره عليه لم يأت به على قصد الشرع، بل لداعي الطمع، فلا تكليف[1].

أما الأشاعرة: فقد بنوا القول في المسألة على الموقف من التكليف بما لا يُطاق، فمن جوّزه وقال: إنه واقع لذاته؛ جوّز تكليف المُكره بطريق الأولى، ومَن منعَ منع هنا[2].

ويضاف إلى الأصول المؤثرة في هذا المنع موقفهم من التحسين والتقبيح العقليين[3].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: منع تكليف المكره:

١) التّحسين والتّقبيح العقليان.

٢) وجوب الثّواب على الله.

٣) خلق أفعال العباد.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أنّ المُكرَه إذا وصل إلى حدّ الاضطرار؛ فلا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار غير مكلف؛ لأنّ نسبة ما يصدر عنه من الفعل

- ص٢. ١/٥٥، والمحلي، حاشيته على جمع الجوامع ١/٧٥. والإسنوي، التمهيد ص١٠٠، وابن مفلح، أصول الفقه ١/٢٩٢، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٧٨، والزركشي، البحر المحيط ١/٣٤٤، والسيوطي، شرح الكوكب الساطع ١/٦٤.

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/٣٤٠، وسلاسل الذهب ص١٤٨.

(٢) ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٢/٤١٥، والزركشي، سلاسل الذهب ص١٤٨.

(٣) ينظر في ذلك: ابن العربي، المحصول ص١٧٦، والزركشي: البحر المحيط ١/٣٤٠، وسلاسل الذهب ص١٤٨.

كنسبة حركة المرتعش إليه، فهذا مسلوب الإرادة والاختيار؛ فإنَّ المرتعش في الحقيقة لا يُوصف بكونه مكرهًا في رعدته، وكذا الساقط من شاهق؛ لأنَّ المكره مَنْ هو قادر على الإقدام والإحجام، خلافًا للمضطر[1].

أما إذا لم ينته إلى حدِّ الاضطرار، فهذا يُعرف بالإكراه غير الملجئ، وهو أن يُحمل على أمر يكرهه ولا يرضاه، ولكنه تتعلق به القدرة والاختيار، لأنَّ المكرَه يختار أخف الأمرين المكروهَيْن له، من المكرَه عليه والمكرَه به، ويحصل التهديد بما لا إتلاف فيه، كحبسٍ وضربٍ لا يؤدي إلى تلف وغيرهما مما يمكن الصبر عليه عادة، وينتفي معه الرضا ولا يفسد الاختيار، وقد وقع الخلاف فيه.

ولتفصيل القول فيه، فإنَّ التكليف مع الإكراه له حالتان[2]:

الحالة الأولى: أنْ يكون التكليفُ على خلاف الإكراه: بمعنى أن يخالف داعيةُ الإكراه فيه داعية الشرع، كالإكراه على قتل مسلم.

وقد نقل أبو المظفَّر في هذا إجماعًا، فقال: «وقد أجمعت الأمة على أنه لو أكره إنسانٌ على قتل إنسان لا يجوز له أن يقتله، ولو قتله أثم إثْم القتل، ولولا الحظرية عليه قائمة لم يأثم، ولما أثم ثبت أن التكليف قائم مستمرٌّ عليه»[3].

---

(1) عبد الجبار، المغني ١١/ ٣٩٢، والآمدي، الإحكام ١/ ٣٥٩، والبيضاوي، المنهاج [بشرح الأصفهاني] ١/ ٧٦، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٠/ ٣٤٤، وابن رجب، جامع العلوم والحكم، ط٨، ٢/ ٣٧٠، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ط١، ٢/ ٤٦٥، وله أيضًا: الأشباه والنظائر ٢/ ٨، والزركشي: البحر المحيط ١/ ٣٣٨، وله: تشنيف المسامع ١/ ٥٧٧، والمرداوي، التحبير ٣/ ١٢٠٠، والصويحي، آراء المعتزلة الأصولية، ط١، ص٣٩٤.

(2) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ٨٦، والغزالي، المستصفى ١/ ١٧٠، والزركشي، البحر المحيط ١/ ٣٤٠، والبناني، حاشيته على جمع الجوامع ١/ ٧٥، والإسنوي، التمهيد، ط٥، ص١٠٠، وحمودة، تحقيقه على القواطع ٣/ ٢٠٩، والطوفي، شرح مختصر الروضة ١/ ٥٧، وسامي، تكليف المكره عند الأصوليين، رسالة ماجستير ص٨٤.

(3) السمعاني، القواطع ٣/ ٢١٠.

الحالة الثانية: أنْ يكون التكليفُ على وفق الإكراه: أي إذا وافق داعيةُ الإكراه داعيةَ الشرع، كما لو أُكره الكافر على دخول الإسلام، أو الصلاة، أو قتل حيَّة.

فهذا فيه قولان:

القول الأوَّل: جواز تكليف المكره: وهو قول جماهير الأصوليين[1].

فيرون أنَّ المكرَه يصحُّ تكليفه، وفعله داخل تحت التكليف؛ فإنه قد أدَّى ما كُلِّف به[2].

القول الثَّاني: منع تكليف المكره: وهو قول المعتزلة[3].

فيرون منع تكليف المكره فيما أُكره عليه؛ فإن المكره قد أتى بالفعل لداعي الإكراه، لا لداعي الشرع، فلا يُثاب عليه[4].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بالإجماع على أنه لو أُكره إنسان على قتل إنسان لا يجوز له أن يقتله، ولو قتله أثم إثم القاتل، ولولا الحظرية عليه قائمة لم يأثم، ولمَّا أثم ثبت أنَّ التكليف قائم عليه[5].

---

(1) ينظر: الجويني، البرهان ١/٨٦، وابن العربي، المحصول ص١٧٦، والرازي، المحصول ٢/٢٦٠، وابن قدامة، روضة الناظر ١/١٤٢، والنسفي، منار الأنوار، ط١، ص٩٩، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٤٣٠، والزركشي، البحر المحيط ١/٤٣٨، والإسنوي، التمهيد ص١٠٠، والبرماوي، شرح الكوكب الساطع، ط٢، ١/٦٣.

(2) مراجع الحاشية السابقة نفسها.

(3) عبد الجبار، المغني ١١/٣٩٣، والجويني، البرهان ١/٨٦، والغزالي، المستصفى ١/١٧٠، وابن العربي، نكت المحصول ص١٧٦.

(4) ينظر: عبد الجبار، المغني ١١/٣٩٣-٣٩٤، والجويني، البرهان ١/٨٦، والغزالي، المستصفى ١/١٧٠، وابن العربي، نكت المحصول ص١٧٦، والمحلي، حاشيته على جمع الجوامع ١/٧٤، والإسنوي، التمهيد ص١٠٠، وابن مفلح، أصول الفقه ١/٢٩٢، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٧٨، والسيوطي، شرح الكوكب الساطع ١/٦٤.

(5) الشيرازي، شرح اللمع ١/٢٧١، والسمعاني، القواطع ٢/٢٠٠، وابن العربي، نكت المحصول ص١٧٦.

واستدلوا أيضًا بأنَّ الأحكام تنقسم فيما أُكره عليه؛ ففي بعضها يجب عليه فعلُها، وفي بعضها يحرُم، وفي بعضها يُباح، وفي بعضها يرخَّص، فالأوَّل؛ مثل أكل الميتة والدَّم، والثَّاني؛ مثل القتل، والثَّالث؛ مثل إتلاف مال الغير، والرَّابع؛ مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه، مع طمأنينة قلبه على الإيمان، فانقسام الأحكام عليه دليل قاطع على بقاء التكليف[1].

ويرون أيضًا أن المكرَه له اختيارٌ ما في الإقدام أو الانكفاف[2]، كما أنَّ المكرَه متمكِّنٌ من الفهم الامتثال، وإنْ كان على الكُرْه[3].

أما أصحاب القول الثَّاني: فقد استدلوا بأنَّ المكرَه غيرُ مريدٍ لما أُكرِه عليه، ولا قصد له، فصار فعلُه كفعل النائم، فلا يبقى له خيرة، فيستحيل تكليفه[4].

وهذا لا يُسلَّم لهم؛ فإن الاختيار قائم، ألا ترى أنه قد يصبر على ما خوِّف به؟! فدل على أنَّه إذا لم يصبر، وفعل ما أُكرِه عليه؛ فإنه يفعله عن قصد واختيار[5]. فإذا أثبتنا له الخيرة وفعل أحد الشيئين بإرادته، فهو بهذا داخل تحت التكليف.

واستدلوا كذلك: بأنَّ الغرض بالتكليف تعريض المكلَّف للثواب،

---

(1) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٢١٠.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/٣٢٨.

(3) الجويني، البرهان ١/٨٦.

(4) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ١/١٤٣، والضويحي، آراء المعتزلة ص٢٩٦. وينظر أيضًا السمعاني، القواطع ١/٢١٠.

(5) ينظر: عبد الجبار، المغني ١١/٣٩٣-٣٩٤؛ والجويني، البرهان ١/٨٦، والسمعاني، القواطع ١/٢١٠، والغزالي، المستصفى ١/٧٠، وابن العربي، نكت المحصول ص١٢٦، والمحلي، حاشيته على جمع الجوامع ١/٧٥، والإسنوي، التمهيد ص١٠٠.

والمحمول على الشيء لا يُثاب عليه، فكل معنى أخرج المكلَّف من أن يستحق بفعله المدح لم يَجُز أن يتناوله التكليف[1].

وهذا أيضًا لا يُسلم لهم؛ وذلك في قولهم: الغرض من التكليف هو الثواب؛ فالثواب إنما هو إفضال وإنعام من الله، وله -سبحانه- تركه، فأقل نعمة لله تعالى لو قوبل بها سائر الأعمال لأوفت وأربت نعمته عليها، وهو المالك للأعيان، المنعم بالإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود[2].

الراجح:

إنَّ المكره مكلَّف، كما أن الإكراه له أحوال؛ قد يكون بأقوال أو أفعال:

أولًا: الإكراه على الأقوال: فهذا يكون عذرًا في إسقاط الإثم ورفع التكليف.

ثانيًا: الإكراه على الأفعال: فإن بلغ درجة كون المكرَه كالآلة في يد المكرِه، فهذا مسقط التكليف، لكونه مسقطًا للرضا والاختيار. أما إذا وقف عند حدِّ التهديد والوعيد، فإنه لا يكون مسقطًا للتكليف، لكونه لم يفقد إلا الرضا، مع وجود القدرة والاختيار[3].

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في دخول المُكرَه في خطاب التكليف أو عدم دخوله يكاد يكون لفظيًا، فجماهير الأصوليين يقررون أنَّ المكرَه يدخل في الخطاب الشرعي

---

(1) ينظر: عبد الجبار، المغني ١١/٣٩٣. وينظر أيضًا: الإسنوي، التمهيد ص١٠٠، والضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٢٩٦.

(2) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٣/١٩٤، والعمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة ٢/٦٦٤.

(3) ينظر: المرداوي: التحبير ٣/١٢٠٤، وابن القيم، زاد المعاد ٥/٢٠٥-٢٠٦، وابن رجب، جامع العلوم والحكم ٢/٣٧٢-٣٧٤، وابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، ط١، ص٦٤، والضويحي: آراء المعتزلة الأصولية ص٣٠١-٣٠٢، والجيزاني، معالم أصول الفقه، ط١، ص٣٥٠، والسلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ط٤، ص٨٩-٩٦.

والتكليف، لكن البناء الفقهي في كتب الفروع الفقهية أنَّ طلاق المكرَه وإقراره وردَّته ونحوه لا يصح.

وذكر ابن الصلاح أنَّه لا منافاة بينهما؛ وأنه مكلَّف في حالة الإكراه، ومع ذلك يخفف عنه بأن لا يُلزم بحكم ما أكره عليه ولم يختره من طلاق وبيع غيرهما؛ لكونه معذورًا، وما أكثر التخفيفات عن المكلفين[1].

ويقرب من هذا صنيع تاج الدين السُّبكي في «الإبهاج»، فيرى أنه لا يلزم من كونه مسقطًا أثر التصرف ألا يُجامع التكليف[2].

لكنه في «الأشباه والنظائر» ضبط هذا البناء فقال: «هذا الإكراه الذي أسقط الشارع حكمه لا بد من بقاء حقيقته ليتحقق في نفسه، وقد ينضم إليه ما لا يزيل حقيقته؛ فلا اعتبار به، أو ما يزيل الحقيقة فلا يسقط حكمه، إذ ليس هناك إكراه. وهذا كمن قيل له: «طلق زوجتك»، فقال: «طلقت زوجاتي كلهن»، فيقع عليهن؛ لأنه مختار لا مكره»[3].

وقد ذكر الإسنوي، والسيوطي نحو سبعين مسألة فرعية لا أثر للإكراه فيها[4].

---

(١) ينظر: ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ط١، ٢/٤٧٨، وانظر: الزركشي، البحر المحيط ١/٣٤٤.

(٢) ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٢/٤١٩.

(٣) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر ٢/١٢، والغزالي، الوسيط، ط١، ٥/٣٨٨، والسيوطي، الأشباه والنظائر ١/٢٠٣.

(٤) الإسنوي، التمهيد ص١٠٠-١٠٤، والسيوطي، الأشباه والنظائر ١/٢٠٣ وما بعدها.

المطلب الثالث
عدم دخول الكفّار في الخطاب بالشرعيات

ناقش الأصوليون قضية دخول الكفّار في الخطاب بالشرعيات، وأصل المسألة فقهي، وارتبط البحث فيها بعلم أصول الفقه وعلم الكلام؛ فأما وجه ارتباطها بالأصول فظاهر، فقد أدرجها بعضهم في «من يتناوله خطاب الأمر» كما فعل الإمام أبو المظفّر[1].

ونالت حظًا من النقاش الكلامي كما سيأتي؛ فالمسألة ذات شُعَب ثلاث؛ أصولي، وفقهي، وكلامي.

نقد الإمام السمعاني:

يرى رحمه الله أنّ الكفّار داخلون في الخطاب الشرعي؛ كخطابهم بالتوحيد والنبوات، ونصر ذلك، وأقام الأدلة عليه. وذكر أن المتكلمين قد انقسموا في ذلك؛ فريق يرى أنهم مخاطبون، فقال: «وأما المتكلمون فأكثرهم معنا في هذه المسألة»، وأما القسم الآخر: فقال عنهم «وتعلق من قال إنهم لا يدخلون في الخطاب بكلمات معنوية»، ثم سرد حُججهم ونقَدها، ودفع الاعتراضات عما رجّحه[2].

---

(١) السمعاني، القواطع ١/١٩٣.

(٢) السمعاني، المرجع السابق ١/١٩٣-٢٠٤.

أما محل نقد أبي المظفَّر من الناحية الكلامية فقد أورد من أدلة المتكلمين القائلين بعدم دخول الكفار في الخطاب الشرعي: إن خطاب الكافر بالشرعيات يؤدي إلى تكليفه ما ليس في وسعه، وأمره بما لا يطيقه، وإنما قالوا ذلك لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات مع كفره[1].

وإيضاحُهُ: إننا لو فرضنا مثلًا خطاب الكافر بالصلاة ناجزًا لفور الخطاب من غير مهلة يُوقع فيها الإيمان، كان هذا خطابًا بالمُحال، لأن الصلاة إذا أمر أن يتقرب بها إلى الله سبحانه في الحال التي لا يعرف فيها الله -والتقرب يتضمن معرفة الله- فإنه كُلِّف الجمع بين العلم والجهل، وهذا لا يمكن، فمنْ منع تكليف ما لا يطاق منعه، ومنْ جوزه أجازه[2].

فهذه حجتهم الكلامية التي أوردها أبو المظفَّر، وفي حقيقة الأمر فإن المآخذ الكلامية الذي ارتكزوا عليها أكثر من تلك، فمنها الخلاف الكلامي في مسألة الإيمان: هل هو مخصوص بالتصديق القلبي؟ أو يشمل الطاعات والأعمال؟

فقد اتفق الجميع على أنَّ الناس مكلَّفون بالإيمان، لكنهم اختلفوا في اعتبار الفروع العملية من الإيمان، هل يكلَّف غير المؤمنين بها تبعًا لتكليفهم بالإيمان؟ أو لا يكلفون بها إلا بعد حصول الإيمان؟ وعلى هذا، فالذين يرون الأعمال من الإيمان يرون أن الكفار مكلَّفون بالفروع تبعًا لتكليفهم بالإيمان المتفق عليه، والذين يرون أن الإيمان مخصوص بالتصديق القلبي ولا يشمل الأعمال أنكروا تكليفهم بالفروع، واعتبروا حصول الشرط الشرعي الذي هو الإيمان شرطًا في تكليف غير المؤمنين[3].

---

(1) السمعاني، القواطع ١/١٩٥.

(2) ينظر: المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول ص٧٩.

(3) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٢٨، والسرخسي، أصوله، ط١، ١/٧٥، والسبكي، الإبهاج ٢/٤٤٩-٤٥٠، والشتوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٣١٦.

ولهذا فإن بعض الأصوليين يرون أن الخلاف فيها راجع إلى مسألة حصول الشرط الشرعي، هل هو شرط في التكليف؟ بل نصُّوا على أن الخلاف فيها مفروض فرضًا في خصوص مسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة. بمعنى أن الخلاف لم يقع إلا في تكليف غير المؤمنين بفروع الشريعة مع انتفاء شرط الإيمان، أي إن المخالفين قالوا: إن حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف، لا في جميع الجزئيات، بل في خصوص مسألة واحدة؛ هي تكليف الكفار بالفروع[1].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: عدم دخول الكافر في الخطاب بالشرعيات:

١) هل الإيمان شرط في التكليف بالفروع؟

٢) هل الإيمان مخصوص بالتصديق القلبي؟

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أنَّ الكفار مخاطبون بأصول الشريعة، كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، وأنَّ تركهم لها يوجب تخليدهم في النار، ونُقل الإجماع على ذلك[2].

أما الخطاب بفروع الشريعة؛ فإنه ينقسم إلى خطاب وضع، وخطاب

---

(١) ينظر: ابن الحاجب، المختصر [العضد] ٢٦٩/١، والإسنوي، نهاية السول ص١٥٨، والعروسي، المسائل المشتركة ص٩٥، والشبوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٣١٣.

(٢) ينظر: الباجي، الإشارة ص١٧٤، والسرخسي، أصوله ٧٣/١، والقرافي، شرح تنقيح الفصول ١٨٦/١، والسبكي، الإبهاج ٤٤٩/٢، وابن مفلح، أصول الفقه ٢٦٤/١، والإسنوي، نهاية السول ص١٥٧، والشوشاوي، رفع النقاب ٦٧٦/٢، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٨٨/٢، وابن بدران، نزهة الخاطر العاطر ١٤٥/١.

تكليف؛ فأما خطاب الوضع وما يتعلق بالمعاملات والعقوبات وغيرها فلا نزاع في أنهم مخاطبون بها[1].

وأما العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج وغير ذلك، فلا نزاع أيضًا في أن الكفار مخاطبون باعتقاد وجوبها، ويؤاخذون على ترك هذا الاعتقاد، ولا نزاع كذلك في عدم جواز أدائها منهم حال كفرهم، ولا في عدم وجوب قضائها عليهم بعد دخول الإسلام[2].

فبقي النزاع في كونهم مخاطبين بأداء هذه العبادات أو لا، على عدة أقوال:

القول الأوَّل: إنَّ الكفار مخاطبون بفروع الشريعة:

وهو قول جماهير الأصوليين، وحنفية العراق[3]، وظاهر مذهب مالك[4] والشافعي[5] ورواية عن أحمد[6]. وعليه أكثر الأشاعرة[7]، وبعض المعتزلة[8].

---

(١) ينظر: السرخسي، أصوله ١/٧٤، والسبكي، الإبهاج ٢/٤٥٤، ٤٦٢، والقرافي، شرح تنقيح الفصول [بحاشية ابن عاشور] ١/١٨٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٢/٨٨.

(٢) ينظر: ملا خسرو، مرقاة الوصول. ط١. ص٦١، وعبدالشكور، مسلم الثبوت [فواتح الرحموت] ١/١٢٩، وابن بدران، نزهة الخاطر العاطر ١/١٤٥، وأبو العلا، هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟، م. الشريعة بأسيوط ص٢٤٢.

(٣) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٢/٨٨، وابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/١٦٩.

(٤) نقله عنه ابن العربي: المحصول ١/٢٧٠، ونكت المحصول ص١٨٠، والسبكي، الإبهاج ٢/٤٥٠.

(٥) نقله عنه الجويني، البرهان ١/٨٦، والسبكي، الإبهاج ٢/٤٥٠، والإسنوي، نهاية السُّول ص١٥٧.

(٦) ينظر: أبو يعلى، العدة ٢/٣٥٩، وابن قدامة، روضة الناظر ١/١٤٦، والسبكي، الإبهاج ٢/٤٥٠.

(٧) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/١٨٧، والإسنوي، نهاية السُّول ص١٥٧، والعروسي، المسائل المشتركة ص٩٤.

(٨) الجشمي، عيون المسائل في الأصول ١٧٤-١٧٥، وعبدالجبار، المغني ١٧/١٦٦-١١٧. والبصري، المعتمد ١/٢٩٤، والعروسي، المسائل المشتركة ص٩٤.

ومعنى توجُّه الخطاب إليهم: تعلق الوعيد بالترك، واستحقاق العقاب عليه في الآخرة، وليس المراد بذلك أنهم يؤمرون بفعل العبادة مع الكفر ولا بقضائها بعد الإسلام[1].

القول الثَّاني: إنَّ الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة:

وهو قول حنفية ما وراء النهر، ومتأخري الحنفية[2]، وبعض المعتزلة[3]، وأبي حامد الإسفراييني[4].

أي أنَّ الكافر ليس بأهلٍ لأداء العبادة؛ لأن أداءها لاستحقاق ثواب الآخرة بحكم الله، والكافر ليس بأهلٍ له؛ حكمًا من الله على سبيل العقوبة، كالعبد ليس أهلًا لملك المال[5].

القول الثَّالث: إنَّ الكفار مخاطبون بالنواهي دون الأوامر:

ويرون صحة انتهائهم عن المنهيات، ولا يصح إقدامهم على المأمورات، وعليه فهم مخاطبون بترك القتل والزنا وغيرها من النواهي، وغير مكلفين بالصوم وغيره من الأوامر[6].

---

(١) الشيرازي، شرح اللُّمع ١/٢٧٧.

(٢) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٣٨-٤٣٩، والسبكي، الإبهاج ٢/٤٥٠، والإسنوي، نهاية السُّول ص١٥٧، وابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/٣٦٩، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٢/٨٨.

(٣) ينظر: الإسنوي، نهاية السُّول ص١٥٨، والعروسي، المسائل المشتركة ص٩٤.

(٤) نقله السمعاني، القواطع ١/١٩٤، والرازي، المحصول ١/٣٤٦. وقد نسبه بعضهم خطأ إلى أبي إسحاق الإسفراييني، والصواب نسبته إلى أبي حامد. ينظر: الإسنوي، نهاية السُّول ص١٥٧.

(٥) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٣٩.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول ١/٢٤٧، والسبكي، الإبهاج ٢/٤٥٠، والشوشاوي، رفع النقاب ٢/٦٥٣.

القول الرَّابع: إنَّ المرتد هو المكلَّف دون الكافر الأصلي:

فيكون الكافر المرتد هو المخاطب بالمأمورات والمنهيات دون الكافر الأصلي(1).

وذكره القاضي عبد الوهاب(2) بالتفصيل بين المرتد فيخاطب بالفروع دون الكافر الأصلي فلا يخاطب به(3).

القول الخامس: إنَّهم مكلفون بما هو عدا الجهاد:

وذكر القرافي أنه قول مُتَّجه، يقول: «وقد مرَّ بي في بعض الكتب -لست أذكره الآن- أنَّ الكفار وإن كانوا مخاطبين بفروع الشريعة، فالجهاد خاص بالمؤمنين، ولم يخاطب الله بوجوب(4) الجهاد كافرًا، وهو متَّجه»(5).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بالعمومات الآمرة بالعبادة، والكفر ليس مانعًا من التناول؛ لإمكان إزالته، فأشبه حالة الحدث المانع من الصلاة(6).

---

(1) حكاه السبكي، الإبهاج 2/ 452.

(2) هو عبد الوهاب بن علي، القاضي، أبو محمد البغدادي المالكي، له: كتاب التلقين، وشرح الرسالة، والمعونة. توفي 422هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات 19/ 207، والنُّباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ط5، ص40.

(3) حكاه عنه الشوشاوي، رفع النقاب 2/ 679.

(4) في النسخة المطبوعة: (موجود)، وتصويبها من الطبعات الأخرى، ويؤيده السياق.

(5) القرافي، شرح تنقيح الفصول 1/ 192، ويُنظر: السبكي، الإبهاج 2/ 452.

(6) ينظر: الجشمي، عيون المسائل ص174، والجويني، البرهان 1/ 93، والسمعاني، القواطع 1/ 199، وأبو يعلى، العدة في أصول الفقه 2/ 363، والرازي، المحصول 1/ 248، والمازري، إيضاح المحصول ص79، والسبكي، الإبهاج 2/ 464، والإسنوي، نهاية السُّول ص159.

روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «فإن الله جل ذكره ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ للفريقين جميعًا من الكفار والمنافقين، أي وحِّدوا ربكم؛ الذي خلقكم والذين من قبلكم». رواه الطبري، جامع البيان، ط1، 1/ 385، وابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، ط3، 1/ 59. وينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ط3، 2/ 174.

ومن هذه العمومات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وكذلك الآيات التي تتوعد المشركين على ترك بعض الفروع، وهذا دليل على أنهم كُلِّفوا ببعض الفروع[1]، كقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٤].

واعترض على هذا الاستدلال: بأنَّ المراد ترك اعتقاد هذه الأشياء، وأن المراد بالمصلين في الآية: المسلمين، فسمى الإسلام باسم شريعة منه.

وهذا اعتراض ضعيف؛ لأن حقيقة الصلاة تنصرف إلى الفعل، فمن حملها على الاعتقاد فقد عدل باللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، ولا يجوز ذلك إلا بدليل، ثم إنا استفدنا العقاب على ترك الاعتقاد وترك التوحيد بقوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾، فإنَّ هذا قد أفادنا أنهم كانوا لا يعتقدون الصلاة والزكاة، فوجب حمل الصلاة والإطعام على مقتضاه كيلا يؤدي إلى حمله على التكرار والإعادة. وإذا حملنا قوله تعالى: ﴿الْمُصَلِّينَ﴾ على المسلمين، فلن يتأتى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾[2].

واستدل أصحاب القول الثاني: بحديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ بعث معاذًا رضي الله عنه إلى اليمن، فقال: **«ادعهم إلى شهادة أنْ لا إله إلا الله، وأنِّي رسول الله، فإنْ هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أنَّ الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإنْ هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أنَّ الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تُؤخذ من أغنيائهم وتردُّ على فقرائهم»**[3].

---

(١) ينظر: الإسنوي، نهاية السول ص١٥٩.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع ١/٢٧٨، والرازي، المحصول ١/٢٤٨-٢٤٩، وانظر أيضًا: أبو يعلى، العدة ٢/٣٦٢، ومهووب، التكليف الشرعي، ط١، ص٤٥.

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة) ٢/١٠٤، رقم (١٣٩٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام) ١/٥٠، رقم (١٩).

فقالوا إن هذه الواجبات تلزم بعد الإيمان بالله تعالى، فلو كانت تلزم مع لزوم الإيمان لم يكن لتأخير ذكر الإيجاب معنى. ويفهم من هذا أنهم إن لم يمتثلوا لا يدعوهم إلى الصلاة ولا إلى الزكاة، وهذا يؤدي إلى أنهم غير مكلفين بها عند كفرهم[1].

واعترض على هذا بأنه لو دلَّ هذا الدليل على ما تقولون للزم منه أن يكون الحديث دالّاً على أنه لا يؤمر الشخص بالزكاة إلا إذا أجابه إلى الصلاة، ولم يقل به أحد[2].

كما أن المعلّق في الحديث الأمر بإعلامهم في قوله: **«فأعلمهم أن الله فرض عليه»**، لا نفس الفرضية، فغاية ما يفيده التعليق أن الأمر بإعلامهم بفرضية ما ذكر متوقّف على الإجابة[3].

واستدل أصحاب القول الثالث: بأنَّ النواهي يخرج الإنسان عن عهدتها بمجرد تركها، وإنْ لم يقصد إليها، وأما الأمر فلا يخرج من عهدته حتى يعتقد وجوبه، وذلك أن المأمور به يتوقّف على النية والاعتقاد، وذلك لا يصحُّ من الكافر، فلا يؤمر بما لا يصح منه، وأما المنهي عنه فيخرج الإنسان عن عهدته بدون نية واعتقاد[4].

واعتُرض عليه بأنه لا فرق بين الأوامر والنواهي في التكليف؛ لأن المكلّف به في النهي هو الكفُّ وهو فعل، ولأن الكفر مانع من الترك كالفعل. واعتُرض كذلك بأنه يلزمه أن يخاطب بالمأمور الذي لا يحتاج إلى نية، كزوال النجاسة[5].

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ١/١٩٧، وأبو يعلى، العدة ٢/٣٦٤، والنملة، المهذب ١/٣٥٥-٣٥٦.

(٢) ينظر: النملة، المهذب ١/٣٥٦، وميهوب، التكليف الشرعي ص٥٠.

(٣) ينظر: ميهوب، التكليف الشرعي ص٤٩-٥٠.

(٤) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ١/١٤٦، والشوشاوي، رفع النقاب ٢/٦٨٣-٦٨٤.

(٥) ينظر: الشوشاوي، رفع النقاب ٢/٦٨٣-٦٨٤.

واستدل أصحاب القول الرابع: بأن المرتد قد تقدمت له حالة التكليف فوجب استصحابها بخلاف الأصلي؛ لأن الأصل استصحاب الحال[1].

ويُتعقب بأن الأصل استصحاب الحال، لكن طروء الرِّدة قطع هذه الحالة، فصار جاحدًا، فلا فرق بينهما في هذا.

واستدل أصحاب القول الخامس: بأن الجهاد خاص بالمؤمنين، ولم يخاطب الله بوجوب الجهاد كافرًا؛ لعدم حصول مصلحته من الكافر، ولأن الجهاد معه فكيف يُكلفون بقتال أنفسهم[2].

ويُتعقب بأنَّا لا نكلفه بالجهاد وهو كافر، بل هو مكلَّف بأن يُسلم أولًا ثم يجاهد، كالتكليف بالصلاة حالة الحدث[3].

الراجح:

إنَّ الكفار يشملهم الخطاب الشرعي، وهو قول جماهير الأئمة وعلماء الأصول، وهو ما ذهب إليه الإمام السَّمعاني رحمه الله ونصره.

وذلك لقوة أدلتهم وتنوعها بين أدلة عامة، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وغيرها، وأدلة خاصة ناصة على المسألة سالمة من جميع المعارضات والإشكالات التي أبداها المخالفون، كقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٤]، وكذلك ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البينة: ٥]

---

(١) ينظر: الشوشاوي، رفع النقاب ٢/ ٦٨٤.

(٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح ١/ ١٩٦؛ وأبو العلا، هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟، م. الشريعة- أسيوط، ع ٣ ص٢٦٠

(٣) ينظر: الشوشاوي، رفع النقاب ٢/ ٦٨٠.

فهي صريحة في إلزامهم بأدائها. وعليه فإن الكفار مخاطبون بالأوامر والنواهي، جهادٍ وغيره، سواء كان كافرًا أصليًا أو مرتدًا، وأن خطاب الكافر ليس لكونه يصحُّ تأديتها مع قيام حالة الكفر، بل هو خطاب بأن يدخل الإسلام أولًا، ثم يأتمر وينتهي.

نوع الخلاف وثمرته:

ذهب بعض الأصوليين إلى أن الخلاف في المسألة لفظي. وهو ظاهر كلام من ذهب إلى أن الأثر المترتب عليها أخروي فقط، ولا أثر لها في الدنيا، كالرازي[1].

والظاهر أن الخلاف فيها معنوي تترتب عليه آثاره، ويتضح ذلك جليًا ببيان الثمرة.

ثمرة الخلاف:

حصر بعض الأصوليين ثمرة هذه المسألة في الآخرة وأنها لا أثر للاختلاف فيها في الدنيا، كما ذهب إلى ذلك الرّازي[2]. وهذا مردود عليه، بوجود فروع لهذه المسألة، من الناحية الدنيوية والأخروية، وكان سبب الخلاف الخطاب وعدمه[3].

ومن هذه الفروع:

١- زيادة العقاب في الآخرة: فإن الكافر إذا مات على كفره، فلا شك أنه

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول ١/ ٢٤٧، والشوشاوي، رفع النقاب ٢/ ٦٨٤، والعروسي، المسائل المشتركة ص٩٦.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول ١/ ٢٤٧.

(٣) ينظر: الشوشاوي، رفع النقاب ٢/ ٦٨٧، والإسنوي، نهاية السُّول ص١٦٢.

يعاقب على كفره، فهل يعاقب مع ذلك على تركه الصلاة والزكاة وغيرهما، أم لا؟[1].

٢- أن الإسلام يكون أوقع في صدره إذا كان كثير الفساد والفسوق والفجور مضافًا إلى الكفر، فإذا علم أن الإسلام يجبُّ ذلك كله، كان ميلُه إلى الإسلام أشد[2].

٣- استحباب قضاء الصوم إذا أسلم في أثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه، وكذلك وجوب إمساك بقية اليوم الذي أسلم فيه، بخلاف الصبي والحائض بزوال عذرهما. والفرق: تقدم الخطاب في حقِّ الكفار دون الصبي، والحائض، والمسافر[3].

٤- أنه يتجه اختلاف العلماء في استحباب إخراج زكاة الفطر إذا أسلم في أيام الفطر[4].

٥- أنه يتَّجه إقامة الحدود عليهم لا سيما الرجم عند الشافعي؛ فإن العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك الجنايات مناسبة، أما أن نعاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقبه عليه فبعيد عن القواعد. فالقائل بأنهم مكلفون سلم من مخالفة القواعد. قال القرافي ﷺ: «وهو أثر جميل»[5].

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ١/١٩٣، والرازي، المحصول ١/٢٤٧. وابن مفلح، أصول الفقه ١/٢٦٨-٢٧٠، والشوشاوي، رفع النقاب ٢/٦٨٦.

(٢) ينظر: القرافي، نفائس الأصول ٤/١٥٨٠.

(٣) المرجع السابق ٤/١٥٨٠.

(٤) ينظر: القرافي، نفائس الأصول ٤/١٥٨٠.

(٥) ينظر: القرافي، نفائس الأصول ٤/١٥٨٠، وانظر أيضًا. الإسنوي، نهاية السول ص١٦٢، وأبو يعلى، العدة ٢/٣٥٨

المطلب الرّابع
دخول المعدوم في خطاب الله ورسوله ﷺ

تناول الأصوليون مسألة دخول المعدوم في الخطاب الشرعي، وقد أطال العلماء في تقريرها وتحريرها، ولعل ذلك لـ «كونها من غوامض المسائل الأصولية والكلامية»[1]، بل قد تكون كذلك فعلًا.

وقد ترجمها كثير من الأصوليين بقولهم: المعدوم يجوز أن يكون مأمورًا[2]، ورأى البعض أن يعبّر بمحكوم عليه بدلًا من التعبير بمأمور، كما فعل البيضاوي، وذلك لأن الحكم أعمّ من كونه الأمر[3]، وأيًا كان الأمر فإنّ بقية الأحكام داخلة ضمنًا، ولم يقل أحدٌ بالفرق، بل قد يجري أيضًا في الخبر[4].

والمختار ترجمتُها بالخطاب اقتداءً بالإمام أبي المظفَّر، والخطاب يشمل جميع ما يُخاطب به المكلف سواء أكان أمرًا أو نهيًا أو غير ذلك.

---

(١) الأصفهاني، الكاشف عن المحصول ٤/١٠٢.

(٢) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ١/٣٥٤، والرازي، المحصول ١/٣٥٦، والبغدادي، قواعد الأصول، ط٢، ص٦١.

(٣) ينظر: الإسنوي، نهاية السول ص١٤٠.

(٤) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٨٨.

نقد الإمام السمعاني:

ذهب ﷺ إلى أن دخول المعدوم في خطاب الله ورسوله ﷺ غير متصور، لذا فإن دخولهم بعد أن يوجدوا لا يكون بنفس الخطاب، وإنما يكون بدليل آخر، وهو الإجماع وليس الخطاب.

يقول: «واعلم أنَّ الأصحاب قد ذكروا أن الخطاب الوارد من الله ﷻ ومن رسوله ﷺ إنما يتناول المكلَّفين الصالحين لهذا التكليف الوارد الموجودين عند الخطاب، فأما الذين يوجدون من بعد ذلك فإنما يدخلون في الخطاب بالإجماع. وهذا لأنَّ خطاب المعدوم وإن كنا نجوّزه فإنا لا نقول: هو موجب؛ لأن خطاب المعدوم لا يتصور إفادته الإيجاب، فدخولهم في الخطاب لا يكون بنفس الخطاب وإنما يكون بدليل آخر، وليس ذلك إلا الإجماع. وكذلك نقول في كل خطاب معلَّق بصفة: إنما يتناول أهل تلك الصفة عند مورد الخطاب، فأما من يصير بتلك الصفة في حالة أخرى؛ فإنما يتناوله الخطاب بدليل آخر. وإذا ثبت هذا فخطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ باسم الجمع إنما صار شاملًا جميع أهل الإيجاب مع عدمهم عند ورود الخطاب بدليل إجماع الأمة، والإجماع في نفسه دليل قاطع، ولا شك أنهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه، وقالوا ما قالوه عن دليل، فثبت ما أجمعوا عليه، وإن لم يُنقل الدَّليل الذي أجمعوا عليه لأجله»[1].

فإذا حاول الناظر استجلاء المنحى الكلامي حول هذه القضية يجد أنَّ جذوره تعود إلى الخلاف الكلامي في صفة كلام الله تعالى[2]، فيكون تحقيق هذه

---

(1) السمعاني، القواطع ١/ ٢١٣-٢١٤، وله أيضًا: تفسير القرآن ٣/ ١٧٣.

(2) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ١٧٤-١٧٥، والآمدي، الإحكام ١/ ٣٥٨، والقرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ط١، ١/ ٤٤٨، وابن المنير، الانتصاف، [بهامش الكشاف] ٣/ ١٩٠، والشوكاني، إرشاد الفحول، ط١، ١/ ٩٥. والبعض يرجعه للتحسين والتقبيح، ينظر: الرازي، المحصول ١/ ٢٥٧، والزركشي، تشنيف المسامع ١/ ٥٨٥، والإسنوي، نهاية السول ص١٤٣.

المسألة من مقدمات علم آخر، والخلاف الأصولي فيها متأثر بالخلاف في علم الكلام.

يقول الآمدي: «تمام فهم هذه القاعدة موقوف على إثبات كلام النفس، وتحقيق كون الأمر بمعنى الطلب والاقتضاء، وقد حققنا ذلك في الكلاميات بما يجب على الأصولي تقليد المتكلم فيه»[1].

وذكر الزركشي قول الأشاعرة -وهو جواز أن يكن مأمورًا- وعقّب قائلًا: «هكذا حرّروه عن الأشعري، وهو مبني على إثبات كلام النفس، ومن ثمت خالفت المعتزلة»[2]، وقال: «وهذه المسألة فرعٌ لأصل، وهو أن كلام الله تعالى في الأزل هل يسمى خطابًا؟»[3].

فعندما نفت المعتزلةُ قِدَم كلام الله تعالى، خاطبت الأشاعرة بقولها: الكلام إما أمر أو نهي أو وعد أو وعيد أو خبر .....؛ فالأمر من الكلام، فلو كان الكلام قديمًا، لكان الأمر قديمًا، والأمر القديم ولا مأمور يخاطب به، مستحيل؛ لأنه عبث[4]، وهذا بناء منهم على التقبيح العقلي[5].

فلما ألزمت المعتزلةُ الأشاعرةَ ذلك اختلفت مواقف الأشاعرة على مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب القلانسي[6]:

ومفاده أنَّ العلم في الأزل لا يوصف بأنه أمر أو نهي أو خبر أو وعد أو وعيد، وإنما يوصف بذلك حال تعلُّقه بالمخاطبين، وجعلوا ذلك من صفات

---

(1) الآمدي، الإحكام ٢/٢٥٨، وينظر له: أبكار الأفكار ١/٤٩٢، وغاية المرام في علم الكلام، ط١، ص١٠٦-١٠٧.

(2) الزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٨٣-٥٨٤.

(3) المرجع السابق ١/٥٨٨.

(4) ينظر: الجويني، البرهان ١/١٧٦، والغزالي، المنخول ص١٢٤، والأصفهاني، الكاشف ٤/٩٠، والزركشي، البحر المحيط ١/٣٠٣-٣٠٦، وتشنيف المسامع ١/٥٨٤-٥٨٥، وابن عاشور، التوضيح والتصحيح ١/١٦٨، وباي، تعليقه على نكت المحصول لابن العربي ص٥٥٣.

(5) ينظر: البيضاوي، المنهاج [نهاية السول] ص١٣٩.

(6) هو أحمد بن عبد الرحمن بن خالد، أبو العباس القلانسي، تأثر بابن كُلّاب، وصار على نهجه. =

الأفعال كالخالق والرازق، وما فرّ منه أوقعه فيما هو أبلغ من ذلك، وهو إثبات كلام لله قديم على غير حقائق الكلام من كونه أمرًا ونهيًا، وإثبات كلام ليس أمرًا ولا نهيًا ولا خبرًا، إلى غير ذلك من أقسام الكلام[1].

المذهب الثاني: مذهب الأشعري:

وهو القول بأمر المعدوم: وعزوا إليه أن المعدوم مأمور على تقدير الوجود واستجماعه شرائط التكليف، لا أنه مأمور حال عدمه[2].

فأجازوا أن يحكم على المعدوم لا بمعنى الخطاب المنجز بأن يؤمر بإتيان بالفعل في حال عدمه؛ فإن الصبيان والمجانين غير مأمورين، فكيف يجوز ذلك في المعدوم؟!، وهو أسوأ حالًا منهما، بل بمعنى أن الشخص الذي سيوجد سيتعلق الأمر به، ويصير مأمورًا عند تمام الاستعداد لفهم الخطاب، وهو المعبَّر عنه عند الأشاعرة بقولهم عن تعلق الأمر والنهي بالمعدوم: تعلُّق معنوي أو عقلي، لا تعلقًا تنجيزيًا[3].

فالأمر والنهي عند الأشاعرة يتعلقان بالمعدوم تعلقًا معنويًا لا تنجيزيًا، فأمر الله ونهيه متعلقان في الأزل بالمكلَّف لا على معنى تنجيز التعلُّق في حال عدمه، بل على معنى أنه إذا وُجد بصفة التكليف صار مكلَّفًا بذلك الطلب القديم

= توفي في حدود سنة ٢٣٥هـ. ينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٦/ ٦٦٤، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٣٠٠، وترجمته للدكتور أحمد المهدي في تحقيق أبكار الأفكار للآمدي ١/ ١٨٨.

(١) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ١٧٤-١٧٥، والغزالي، المنخول ص١٢٥، والرازي، المحصول ١/ ٢٥٧، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٣٠٠، والزركشي: البحر المحيط ١/ ٣٠٤-٣٠٧، وتشنيف المسامع ١/ ٥٨٤-٥٨٥، وبابي، تعليقاته على نكت المحصول ص٥٥٣.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ١٧٦، والزركشي: البحر المحيط ١/ ٣٠٣، وتشنيف المسامع ١/ ٥٨٣-٥٨٤.

(٣) الرازي، المحصول ١/ ٢٥٦، والسبكي، جمع الجوامع [بتشنيف المسامع] ١/ ٥٨٢، ومهيوب، التكليف الشرعي ص٧٣.

من غير تجدد طلب آخر، وهذا مبني على إثبات الكلام النفسي، فلذلك خالف فيه المعتزلة لإنكارهم الكلام النفسي[1].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيراً في مسألة: دخول المعدوم في الخطاب:

١) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

٢) التحسين والتقبيح العقليان.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن المعدوم لا يتوجه إليه تكليف بالأحكام، إن كان ذلك بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه، لأنه لا يفهم الخطاب فضلاً عن أن يعمل بمقتضاه، ولأن شروط التكليف كلها منتفية فيه[2].

أما إن كان بمعنى الخطاب له إذا وُجد وتحققت فيه شروط التكليف فقد وقع فيه الخلاف.

القول الأول: يجوز خطاب المعدوم:

وهو مذهب جماهير الأصوليين كالحنفية[3]، والمالكية[4]، وبعض

---

(١) ينظر: السيوطي، شرح الكوكب الساطع ١/٦٤، والأصفهاني، الكاشف ٤/٨٨-٨٩، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٨٤.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/٣٥٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/١٨٦، والطوفي، مختصر الروضة [شرح الشثري] ١/٤٦٦، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/٥١٣، وابن بدران، نزهة الخاطر العاطر ٢/١٠٥.

(٣) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير ١/٢٥٦، وابن نظام الدين، فواتح الرحموت ١/١١٧.

(٤) ينظر: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم ١/٥٤٨.

الشافعية[1]، والحنابلة[2]. وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة[3]، والأشاعرة[4]، والماتريدية[5]، وبعض المعتزلة[6].

بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجودًا في الحال، ثم إن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأمورًا بذلك الأمر[7].

القول الثَّاني: لا يجوز خطاب المعدوم:

وهو مذهب أكثر المعتزلة[8]، وأكثر الحنفية[9]، وهو اختيار أبي المعالي الجويني[10].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بقول الله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، فمن بلغه القرآن فقد أُنذر بإنذار النبي ﷺ[11].

---

(١) حكاه الكلوذاني: التمهيد ١/ ٣٥٢، والرازي، المحصول ١/ ٢٥٦، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٥١٣.

(٢) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٥١٣ و٥١٥.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٥-١٨٦، وابن المنير، الانتصاف [بهامش الكشاف] ٣/ ١٩٠، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٥١٣، البغدادي، قواعد الأصول ص٦٦، والطوفي، شرح مختصر الروضة ١/ ٦٢؛

(٤) الرازي، المحصول ١/ ٢٥٦، والكلوذاني، التمهيد ١/ ٣٥٢، والزركشي، تشنيف المسامع ١/ ٤٤٢-٤٤٣.

(٥) ينظر: ابن نظام الدين، فواتح الرحموت ١/ ١١٧.

(٦) ينظر: عبد الجبار، المغني ٧/ ٦٨-٧٠، والسمرقندي، ميزان الأصول ١/ ١٨٥.

(٧) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ١٤٠، والرازي، المحصول ١/ ٢٥٦.

(٨) ينظر: العسكري، الوجوه والنظائر ص٣٩٤، والبغدادي، قواعد الأصول ص٦٦، وابن المنير، الانتصاف [الكشاف] ٣/ ١٩٠.

(٩) حكاه الكلوذاني، التمهيد ١/ ٣٥٢، والبغدادي، قواعد الأصول ومعاقد الفصول ص٦٦.

(١٠) البرهان ١/ ١٧٧، وينظر تعليق الأصفهاني، الكاشف عن المحصول ٤/ ٩٠.

(١١) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ق٢، ٢/ ١٥٢، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٥١٣.

واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ﴾ [المؤمنون: ٥١].

واعترض الزمخشري بأن الرسل ﷺ إنما أرسلوا متفرّقين في أزمنة مختلفة، وإنما المعنى الإعلام بأن كلّ رسول في زمانه نُودي لذلك[(١)].

وتُعقب بأن هذه نفحة اعتزالية، فإن مذهب أهل السُّنَّة أن الله تعالى متكلم آمرٌ ناهٍ أزلًا، ولا يشترط في تحقق الأمر وجود المخاطب، وهو ثابت أزلًا على تقدير وجود المخاطبين فيما لا يزال، متفرقين كما في هذا الخطاب، أو مجتمعين، كما في زعمه[(٢)].

واستدل أصحاب القول الثاني: بقياس الأولى على الصبي والمجنون، فإذا امتنع خطاب الصبي والمجنون، فالمعدوم أجدر. فلاستحالة خطابه يستحيل تكليفه، ولأنه لا يقع منه فعلٌ ولا تركٌ، فلم يصح أمره، كالعاجز والمجنون[(٣)].

ورُدَّ هذا بوجود وجه فارق يمنع ذلك؛ فإن الاختلاف ثابت بالنسبة للصبي والمجنون بتقدير فهمه، بل أولى، من حيث إن المشترط في حقه الفهم فقط، وفي حق المعدوم فإنه يشترط فيه الوجود والفهم[(٤)].

وقد يسلم ذلك إذا كان على وجه تنجيز التكليف، ولكن الحال أن التكليف معلّق بشرط الوجود ثم فهمه[(٥)].

---

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف ٣/ ١٩٠.

(٢) ينظر: ابن المنير، الانتصاف، [بهامش الكشاف] ٣/ ١٩٠.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/ ٣٥٨، والغزالي، المستصفى ١/ ١٦٠، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ٦٠٥، وابن النجار، شرح الكوكب ١/ ٥١٣.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/ ١٥٣؛ والغزالي، المستصفى ١/ ١٦١، وأمير بادشاه، تيسير التحرير ٢/ ١٣١، والمحلي، شرحه على جمع الجوامع ١/ ٧٧.

(٥) ينظر الغزالي، المستصفى ١/ ١٦١، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٥١٣.

الراجح:

جواز خطاب المعدوم، والحكم عليه؛ فإنَّ اتفاق الصحابة ﷺ والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله ورسوله ﷺ لمن لم يوجد في عصرهم، ولا يمتنع من ذلك أحد. ولأنه قد ثبت أن كلام الله تعالى أزلي، وصفة من صفاته، ولم يزل آمرًا ناهيًا. وقال: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ولا خلاف أنَّا مأمورون بالاتباع، وإن لم نكن موجودين[١].

نوع الخلاف وثمرته:

اختلف الأصوليون في نوع هذا الخلاف؛ فمن الأصوليين من ذهب إلى أن الخلاف لفظي؛ كالغزالي -رحمه الله- حيث يراه أمرًا لفظيًا، وأنه لا ينبغي للناظر أن يشتغل بأمثاله[٢].

والواقع أن الخلاف حقيقي، وقد انتصر لذلك جمع[٣].

ثمرة الخلاف: تظهر ثمرة الخلاف في مسألتين:

الأولى: إذا احتجَّ محتجٌّ بآية أو خبر:

فإنه يلزم التعبد كما لو كان في عصر النبي ﷺ، وهذا على القول الأول بجواز خطاب المعدوم، أما على القول الثاني وهو عدم الجواز فهو غير ملزم بذلك إلا بدليل، وهو إما أن نقيس على من كان في عصر النبي ﷺ لاشتراكهما في العلة أو غير ذلك من الأدلة[٤].

---

(١) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ١٠٥.

(٢) ينظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، ص٨٧، والشوكاني، إرشاد الفحول ١/ ٩٥-٩٦.

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة ٢/ ٣٨٦، والكلوذاني، التمهيد ١/ ٣٥٣، والزركشي: البحر المحيط ١/ ٣٨٠، وسلاسل الذهب ص١٣٤.

(٤) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ١/ ٣٥٣.

الثانية: مسألة خلق القرآن:

فمن هذه المسألة قالت المعتزلة بخلق القرآن، لأنهم أحالوا وجود الأمر ولا مأمور، ولم يكن مع الله أحدٌ في الأزل حتى يأمره وينهاه، فيستحيل حصول الأمر لاستحالة الكلام[1].

(١) ينظر: الزركشي، سلاسل الذهب ص١٣٤.

المبحث الثاني
الأثر الكلامي في لوازم الحكم

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

المطلب الثاني: وجوب شكر المنعم عقلاً.

المطلب الثالث: الحكم على الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع.

المطلب الأوَّل
القول بالتحسين والتقبيح العقليين

تعتبر مسألة التحسين والتقبيح العقليين من أكبر القضايا التي وقع الخلاف فيها بين قطبي المدارس الكلامية: الاعتزالية والأشعرية، والتي امتدَّ أثرها إلى كثير من مباحث علم الأصول.

والمسألة كلامية ليست من أصيل علم الأصول، وقد أشار إلى ذلك أبو المظفَّر[1]، وبعض الأصوليين[2]. بل استدرك ابن رشد تناولها في علم الأصول، وجزم بأنها ليست من علم أصول الفقه[3].

وهذا يجرُّ إلى تحليل أسباب تناول الأصوليين لها، رغم كونها من مسائل علم الكلام، ولعل مرجع ذلك لأمور، منها:

السبب الأوَّل: عِظَم أثر هذه المسألة في الفقه وأصول الفقه واتساعه:

فهي من القواعد التي نشأت عنها مسائل متنازع فيها، وكان الخلاف فيها مؤثرًا في بعض مسائل الخلاف الفقهي والأصولي[4].

---

(١) انظر: السمعاني، القواطع ٢/٨١٩.

(٢) ينظر: ابن رشد، الضروري ص٤٢ و٤٣، والزركشي، البحر المحيط ١/٣١٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ١/٣٩، وابن عاشور، التوضيح والتصحيح ١/١٠٢.

(٣) ينظر: ابن رشد، الضروري ص٤٢ و٤٣.

(٤) بتتبع أثر هذه المسألة يظهر أنها قد أثَّرت في نحو (٦٠) مسألة أصولية، ولها آثار عديدة في =

وهذا هو المسوِّغ الذي دفع أبا المظفّر لإيرادها، فيقول: «وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرنا؛ لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه؛ ولأنَّ مرجع ما يصير إليه أهل السُّنَّة في هذه المسألة إلى الآيات التي ذكرناها. وهو أيضًا أصل عظيم، ولعله يُحتاج إليه في مسائل من الفقه، فأحببنا إيراد هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنبيًا عنه متى تأدّى إليه الكلام في مسألة من مسائل الفقه، ويعرف طرفًا منه»[1].

السبب الثاني: كونها من المبادئ المنهجية في علم أصول الفقه:

فقضية التحسين والتقبيح في أصلها منهجية؛ فهي وثيقة الصلة بالعلاقة بين العقل والنقل، ونظرية المعرفة؛ فيبني عليها الأصولي طريقته في الفهم والتقعيد والبحث، فإذا رفض التحسين والتقبيح العقليين؛ فإنه بلا شك سيتّبع ذلك في المسائل الأصولية منهجًا يقلص حدود العقل، ويضيق مجالات تدخله، ولهذا فإن إدراكها على وجهها سبب في زيادة بصيرة بمعرفة بعض مقاصد علم الأصول[2].

السبب الثالث: اختلاف النَّظرة الأصولية للمسألة عن النظرة الكلامية:

فبحث الأصولي من جهة تعلُّقها بالتشريع؛ لأنَّ الحُسن والقُبح أصل للتشريع عند مثبتيهما، وإن كانت كلامية[3].

تنبيه: العلماء حينما عرّفوا التحسين والتقبيح اختلفوا في ذلك اختلافًا كبيرًا ومتباينًا؛ لاختلاف قولهم في أصل القضية، فذهب بعضهم إلى أن الحسن: «ما

= الجانب العقدي والفقهي. وإن كان البعض يرى تخريج بعض الفروع الفقهية عليها فيه شيء من التكلّف والافتراض. ينظر: وينظر: الشهراني، «التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة»، والعروسي، المسائل المشتركة ص٧٦، والشثري، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٢٣٦.

(1) السمعاني، القواطع ٢/٨١٩.

(2) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٢/٣٩، والشثري، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٢٣٥.

(3) ينظر: ابن عاشور، التوضيح والتصحيح ١/١٠٢.

للمكلف أن يفعله، أو ما لفاعله أن يفعله». والقبيح هو: «ما ليس للمكلف فعله، أو ما ليس لفاعله أن يفعله»[1].

وينقل بعض المعتزلة أن الحسن: «ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، وإذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم». والقبيح: «ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله»[2].

وأكثر الأشاعرة واختاره بعض الحنابلة يقولون: «الحسن: ما أمر الله به، والقبيح: ما نهى الله عنه»[3]، أو: «ما حسّنه الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما قبحه الشارع بذم فاعله»[4].

فقد اختلفت الحدود نظرًا لاختلاف الموقف منه، إثباتًا أو نفيًا.

نقد الإمام السمعاني:

يرى ﷺ أن وظيفة العقل إدراك الأمر والنهي، وتمييز الحسن والقبيح في حالة ورود النص بهما؛ «فإن الله تعالى إنما أعطاه العقل ليستدرك به الأمر والنهي إذا خوطب، ويميز به بين الحسن والقبيح إذا ورد بالسمع بهما»[5]، والعقل لا يدل على شيء بنفسه، لا تقبيح ولا تحسين، ولا إيجاب ولا حظر[6].

---

(١) وهو تعريف الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٢٧٦، و٢٧٨، ونحوه: أبو يعلى، العدة ١/١٦٧، والغزالي، المستصفى ١/١١٤، والقرافي، نفائس الأصول ١/٤٩١.

(٢) وهو تعريف البصري، المعتمد ١/٣٣٥-٣٣٧، والقاضي عبد الجبار، المغني ٦/٢٧-٣١؛ و١٧/٢٤٧.

(٣) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول ١/١٠٢، والمرداوي، التحبير ٢/٧٥٨، والشوشاوي، رفع النقاب ٢/١٣٨، وينظر: الباجي، الحدود ص١٠٠، الرازي، المحصول ١/٢٦-٢٩.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/١١٣، والآمدي، الإحكام ١/٢٢٥.

(٥) السمعاني، القواطع ٤/٨١٨.

(٦) المرجع السابق ٣/٨٦٩؛ ونحوه: ٣/١٣١١.

وساق قول متكلمي الأشاعرة، ونسبه لأكثر الشافعية، وهو أن التكليف مختص بالسمع دون العقل، وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء، ولا تقبيحه ولا حظره ولا إباحته حتى يرد السمع بذلك، وإنما العقل آلة يُدرك بها الأشياء، فندركُ به ما حسُن وقبُح وأبيح وحرُم بعد أن ثبت ذلك بالسمع. وقد ذهب إلى هذا المذهب من المتكلمين جماعةٌ كثيرة، وهم الذين امتازوا عن متكلمي المعتزلة.

واختار الأول وهو أن التحسين والتقبيح شرعيان، وهو مذهب الأشاعرة، وقال: «وهو الصحيح، وإياه نختار، ونزعم أنه شعار أهل السُّنَّة»، وانتصر له[1].

لكنه مع هذا لا يلتزم جميع لوازم هذا القول، فقد منع النسخ في موجبات العقول، وأجازه في مجوزات العقول[2]، وهو بهذا يميل إلى اعتبار التحسين والتقبيح العقلي، مخالفًا الأشاعرة في مسألة جواز النسخ في مجوزات العقول لا موجباتها؛ للقول بحسنها العقلي، وأنه لا يجوز نسخها.

والظاهر من منطلقات أبي المظفر الكلامية أنها تغاير المنطلقات التي انطلق منها الأشاعرة والنافون للتحسين والتقبيح العقليين، فقد كانت دندنته ﷺ حول العقل والنقل، ولزوم الحجية بالنقل، وهل يستقلُّ بإيجاب شيء أو تحريمه؟ ونحوه من الأدلة التي تصبُّ في هذا الاتجاه[3].

وكتب الكلام والأصول للمثبتين والنافين تُظهر أصولًا كلامية منهجية، منها:

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/٨١٤-٨١٩.

(٢) المرجع السابق ٢/٦٥٦.

(٣) المرجع السابق ٢/٨١٦، ٨١٧.

١- الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى وأوامره ونواهيه، هل هي معللة بالحكم والغايات أو لا؟

فنفاة التحسين والتقبيح العقليين من الأشاعرة والظاهرية إنما نفوا ذلك جريًا على أصلهم في نفي التعليل في أفعاله -تعالى- أصلًا. وأما مثبتو التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق من المعتزلة وغيرهم، أو من يُفصِّل بين إمكانية الإدراك العقلي -أي لحُسن الحَسَن والمدح عليه، وقُبح القبيح والذم عليه- ومنع ترتُّب الثواب والعقاب على ذلك الإدراك -وهو قول جماهير السلف؛ فبنوا ذلك على أصلهم في إثبات تعليل أفعال الله تعالى بالحِكَم والغايات.

فالخلاف في المسألة صورته كالتالي:

القول الأول: إن الله تعالى خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لا لعلة ولا لغرض ولا لباعث، بل كان ذلك بمحض المشيئة وصرف الإرادة، فالله لا يفعل لحكمة ولا يأمر بها، ولا يدخل في أمره وخلقه لام التعليل بوجه، وإنما هي لام العاقبة، كما لا يدخل في أفعاله باء السببية، وإنما هي باء المصاحبة. وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم من الظاهرية وغيرهم.

القول الثاني: إن الله تعالى خلق المخلوقات وفعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة مقصودة، وهو قول جماهير أهل السُّنَّة والجماعة، وبه قالت المعتزلة والكرامية والمرجئة، وأكثر الماتريدية وبعض الفلاسفة.

القول الثالث: إن الله تعالى هو موجب بالذات، تصدر عنه الأفعال على سبيل الإيجاب بدون قصد ولا اختيار، فهم ينفون عنه الاختيار، وهم ينكرون بطريق الأولى أن يفعل سبحانه لحكمة أو غرض؛ لأن الحكمة حقيقة لا تكون إلا من فاعل مختار. وهو قول أكثر الفلاسفة[1].

---

(١) ابن الجزري، معراج المنهاج، ط١، ١/١١٢، والغزالي، الاقتصاد ص١١٩-١٢٠، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/٩٠ و٤٣٢-٤٣٣، والنبوات ١/٤٤٢-٤٥٦، وابن مفلح، أصول الفقه ١/١٥٠-١٥٢، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ١/٤٧٠.

٢- الخلاف في أفعال العباد:

فقد فرّعه البعض على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه؛ فإن لم يكن العبد موجدًا فلا قبيح، وإن كان: فالقبيح موجود، ويدل على ذلك التأمل في حدّيهما عند القائلين به[1].

وجمهور الأشاعرة يرون الجبر في أفعال العباد، واستدلوا بذلك على نفي التحسين والتقبيح، والمعتزلة عكسوا ذلك[2].

فأصل هذه العلاقة بين التحسين والتقبيح العقليين وأفعال العباد أن القدرية قالوا: إن الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح لصفات قائمة بها، والعبد هو المحدث لها بدون قدرة الله وبدون خلقه. فقالت الجبرية: بل العبد مجبور على فعله، والجبر حق يوجب وجود أفعاله عند وجود الأسباب التي يخلقها الله، وامتناع وجودها عند عدم شيء من الأسباب. وإذا كان مجبورًا يمتنع أن يكون الفعل حسنًا أو قبيحًا لمعنى يقوم به[3].

وبناء الأشاعرة نفي التحسين والتقبيح العقليين على القول بالجبر ضعيف، ويناقض مذهبهم؛ فهو يؤول إلى امتناع الحكم بالتحسين والتقبيح الشرعيين أيضًا على الأفعال[4].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: التحسين والتقبيح العقليين:

١) الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى وأوامره.

٢) الخلاف في أفعال العباد.

---

(١) الطوسي، تلخيص المحصل ص٣٤١.

(٢) الجويني، الإرشاد ص٢٧٩، والرازي، الأربعين، ط١. ١/٣٤٦-٣٤٧، والآمدي، الإحكام ١/٢٢٠، وينظر: ابن عاشور، التوضيح والتصحيح ١/١٠٣.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٦/٢٣٥-٢٣٦.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/٢٢٢.

تحرير محل النزاع:

يظهر محل النزاع بقسمة حاصرة لإطلاقات الحُسن والقُبح، فلهم اعتبارات ثلاثة:

الاعتبار الأوّل: صفة الكمال والنقص، فيقال: العلم حسن والجهل قبيح.

والاعتبار الثّاني: ما يلائم الطبع أو ينافره[1]، كإنقاذ الغريق واتهام البريء.

والاعتبار الثّالث: ما يوجب المدح أو الذم الشرعي عاجلًا، والثواب والعقاب آجلًا.

فالأوّل والثّاني: لا خلاف في أنّ مُدركها العقل لا الشرع عند أهل السُّنّة والجماعة، ومتأخري الأشاعرة، والمعتزلة؛ فالجميع متفقون على أن الحسن والقبح بهذين المعنيين عقليان، بمعنى أن العقل يمكنه معرفة ما يلائم الطبع وما ينافره، وما هو صفة كمال أو نقص، إذ يلزم من الملائمة والمنافرة الكمال والنقص، ولا شك أن المدح والذم مرتَّب على الحب والبغض المستلزم للكمال والنقص.

وأما الثّالث: أي ما يوجب المدح أو الذم الشرعي عاجلًا، والثواب والعقاب آجلًا؛ فهو محل النزاع[2].

---

(١) الطبع هو الطبيعة الإنسانية المائلة إلى جلب المنافع، ودفع المضار. البناني، حاشيته على شرح المحلي ١/٥٧.

(٢) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٦٢، وابن رشد، الضروري ص٤١، والرازي: المحصل ص٢٠٢، والمحصول ١/١٦٦، والمطرزي، عنوان الأصول، ط١، ص٦٩، والآمدي: الإحكام ١/٢٢٥، وابن الحاجب، مختصره المختصر ١/٢١٦، والقرافي، شرح تنقيح الفصول ١/١٠٣، والبيضاوي: طوالع الأنوار، ط١، ص٢٠٣، ومرصاد الأفهام، ط١، ١/٤١٩-٤٢١، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٩٠، والطوفي، درء القول القبيح، ط١، ص٨٢، وابن القيم، مفتاح دار السعادة، ط١، ٢/٩٦٩-٩٧٢، والزركشي، سلاسل الذهب ص٩٧-٩٨، وتشنيف المسامع ١/٥٥٨-٥٥٩، والعروسي، المسائل المشتركة ص٩٢، وغنوم، الخلاف اللفظي في المسائل الكلامية ص١٩٠.

وهذا التحرير هو المشهور في كتب الأصول والاعتقاد، ونظرًا لاختلاف الآراء وتشعبها فإنه يحسن ذكر آراء كل مذهب وتفاريعه منفصلاً عن غيره، وبيانه كالآتي.

القول الأول: إثبات التحسين والتقبيح العقليين:

وهو مذهب المعتزلة(١)، والكرامية(٢)، والرافضة(٣)، وبعض من وافقهم من الحنفية(٤)، والمالكية(٥)، والشافعية(٦)، والحنابلة(٧).

---

(١) عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف ١/٢٣٩، وشرح الأصول الخمسة ص٤٠، و٧٦، والبصري، المعتمد ٢/٣١٥، وانظر: ابن برهان، الوصول إلى الوصول ١/٥٦، والغزالي، المستصفى ١/١١٢، والآمدي، الإحكام ١/٢٢٦، وابن الحاجب، مختصره [العضد] ١/٢١٦، والقرافي، شرح تنقيح الفصول ١/١٠٣، والبيضاوي، مرصاد الأفهام ١/٤٢٩، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٩٠، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٥٩.

(٢) الكرامية فرقة تنسب إلى محمد بن كرام السجستاني ت/٢٥٥هـ، وهم يوافقون السلف في إثبات الصفات، ولكنهم يبالغون في ذلك إلى حد التشبيه، وكذلك يوافقون السلف في إثبات القدر، وكذلك يوافقون المعتزلة في وجوب معرفة الله بالعقل، وفي التحسين والتقبيح العقليين، وهم يُعدُّون من المرجئة. ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين ١/٢٢٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/٥٤٨، و٦/٥٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق ص٢٠٢، وسالم، تحقيقه لمنهاج السنة ١/٥٤٣.

(٣) ينظر: عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف ١/٢٣٩، والبصري، المعتمد ٢/٣١٥، وابن برهان، الوصول إلى الوصول ١/٥٦، والرازي، المحصول ١/١٦٦، والآمدي، الإحكام ١/٢٢٦، والبيضاوي، مرصاد الأفهام ١/٤١٩.

(٤) الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٤٣، والسمعاني، القواطع ٢/٨١٤، وابن تيمية، درء التعارض ٩/٤٩، ومجموع الفتاوى ٨/٤٢٨، و١٦/٤٩٨، وابن مفلح، أصوله ١/١٥٣، والزنجاني، تخريج الفروع ص٢٤٥، والبخاري، كشف الأسرار ٤/٢٣٤-٢٣٥.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٩٠.

(٦) السمعاني، القواطع ٢/٨١٥، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٩٠، والسبكي، رفع الحاجب ١/٤٥٤، والزركشي، البحر المحيط ١/١٣٨-١٣٩.

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٩٠.

وذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم من حيث الإدراك لها إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما يدرك العقل الحسن فيه بضرورة العقل وبديهته: كحسن إنقاذ الغرقى من غير ضرر يلحق المنقذ، وحسن شكر المنعم، وحسن الصدق النافع.

والقسم الثاني: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بالنظر والاستدلال: فهذا محل نظر واجتهاد وتفكر، كحسن الصدق الضار أو قبحه.

والقسم الثالث: ما يدرك العقل الحسن والقبح فيه بواسطة السمع المنقول: كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات، وقبح الزنا وشرب الخمر.

فيرون أن نظر العقل غير منقطع عن هذا القسم على الإطلاق، بل هو متعلق به تعلقًا كليًا، وإن انقطع عنه في جانب التفصيل[(1)].

والشرائع عندهم مؤكِّدة لما قضى به العقل في القسمين الأولين، وهي مظهرة وكاشفة لما لم يستقل العقل بإدراكه في القسم الثالث، وليست الشرائع موجبة للحسن والقبح بنفس الأمر، إذ الشرع عندهم مُخبِر عن حال المحل، لا أنه منشئ فيه حكمًا أو مثبتًا[(2)].

---

(1) ويتضح هذا عندهم بأن العقل قضى قضاءً كليًا وحكمًا جُمليًا أن كل فعل أفضى إلى مفسدة كان قبيحًا، وأن كل فعل أفضى إلى مصلحة كان حسنًا، غير أن الوجه الخاص الذي كانت الصلاة مثلًا ناهية عن الفحشاء والمنكر والبغضاء، لأجله لا يدرك بدقيق النظر وتحقيقه؛ فإذا أخبرنا صاحب الشرع المقطوع بصدقه أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وأن شرب القليل من الخمر يصدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة بان لنا اندراج هذين القسمين في قبيل المستحسنات والمستقبحات العقلية. ينظر ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ٥٧-٥٨، والشهرستاني، التحسين والتقبيح العقليان ١/ ٣٣٧.

(2) الجويني: البرهان ١/ ٧٩-٨٠، والإرشاد ص٢٧٩، والقواطع ١/ ٨١٥، وابن برهان، الوصول ١/ ٥٦-٥٧، والغزالي، المستصفى ١/ ١٦٢-١٦٣، والرازي، المحصول ١/ ١٢٤، والآمدي، الإحكام ١/ ٢٢٦-٢٢٧، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٧/ ١٩٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة ١/ ٤٠٤-٤٠٥، والسبكي: رفع الحاجب ١/ ٤٥٣، والإبهاج ١/ ١٣٥، والقرافي، شرح تنقيح -

القول الثاني: نفي التحسين والتقبيح العقليين:

وهو قول الأشاعرة في الجملة[1]، ومن وافقهم من المالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4].

واختلفت الآراء بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم، كالآتي:

الأول: نفي الإدراك العقلي لحسن الأشياء أو قبحها، فالأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها، وأنه ليس للأفعال في نفسها صفة يكشف عنها الشرع، بل حسنها وقبحها مستفادان من الشرع فحسب.

وهذا رأي أبي الحسن الأشعري[5]، والباقلاني[6]، والجويني[7]،

= المعتمد ١/ ١٠٣، والشهرستاني، نهاية الإقدام ص٣٦٣، والمرداوي، التحبير ٢/ ٧٢٢-٧٢٣، وابن جزي، تقريب الوصول ص٣٤٣، والبحر المحيط ١/ ١٣٤-١٤٤، والشهراني، التحسين والتقبيح ١/ ٣٣٥-٣٣٧.

(١) ينظر: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ط١. ص١٣٧، والجويني، الإرشاد ص٢٥٨-٢٦٧، والغزالي، المستصفى ١/ ١١٤، والرازي، المحصل ص٢٠٢، والآمدي، الإحكام ١/ ٢٢٤، وابن الحاجب، مختصره [المعتمد ١/ ٢١٧]، والبيضاوي، طوالع الأنوار ص٢٠٢، والزدوي، أصول الفقه ٤/ ٢٣٠، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٩٠، ٤٢٨، ٤٣٦، والجرجاني، شرح المواقف ط١، ٧/ ١٨١، وابن مفلح، أصول الفقه ١/ ١٥٠-١٥٤، والدحشي، منهاج العقول ٦/ ٥٠، وغيوم، الخلاف اللفظي ص١٩٠.

(٢) الباجي، الحدود ص١٠٠، والجصاص، إحكام الفصول ص٦٨١-٦٨٤، وابن الحاجب، مختصره [المعتمد ١/ ٢١٦]، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٩٠، والشاطبي، الموافقات ١/ ١٢٥، و٥٣٤-٥٣٥، و٣/ ٢٨.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٩٠، والزركشي، تشنيف المسامع ١/ ١٦١-١٦٢.

(٤) أبو يعلى، العدة ٤/ ١٢٢٩، والكلوذاني، التمهيد ٤/ ٢٩٥، وابن عقيل، الواضح ١/ ٢٠٠-٢٠١، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٩٠، وابن مفلح، أصول الفقه ١/ ١٤٩.

(٥) ينظر الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر ص١٣٧، واللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص١١٧-١١٨.

(٦) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ٢٧٨-٢٨٠، وله: التمهيد ص٩٧، والإنصاف ص٤٩-٥٠.

(٧) ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص٢٥٨، وله: البرهان ١/ ٧٩.

والغزالي[1]، والشهرستاني[2]، والآمدي[3]، وبعض الحنفية[4]، والمالكية[5]، والشافعية[6]، وبعض الحنابلة[7].

واعتبر السجزي[8] أن الأشعري بهذا المذهب ركب الطريقة الشنعاء في أن لا حسن في العقل ولا قبيح[9]، واعتبره أبو القاسم الزنجاني -شيخ أبي المظفر- من بدع الأشعري[10].

الثاني: الإقرار بالإدراك العقلي لحسن ما هو ملائم وقبح ما هو منافر، وكذا حسن ما هو كمال من الصفات، كحسن العلم والقدرة ونحو ذلك، وقبح ما هو نقص من الصفات، كقبح الجهل والعجز ونحو ذلك.

وقد صرَّح الآمدي أن إطلاق أسلافه -بأن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسَّنه الشرع أو قبَّحه- توسعٌ في العبارة؛ وعلَّل ذلك بأنه لا سبيل إلى جحد أن

---

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى 1/ 104، والمنخول ص8.

(2) ينظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام ص369 وما بعدها.

(3) ينظر له: الآمدي، الإحكام 1/ 132، وينظر: الإيجي: المواقف ص323، والشهراني، التحسين والتقبيح 1/ 311-318.

(4) ينظر: البزدوي، أصول الفقه 4/ 230.

(5) الباجي، إحكام الفصول: ط2. ص681-684، والشاطبي، الموافقات 1/ 125، و534-535، و3/ 28.

(6) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع 1/ 561-562.

(7) ينظر: أبو يعلى، العدة 4/ 1259، والكلوذاني، التمهيد 4/ 295، وابن مفلح، أصوله 1/ 149، والواضح 1/ 200.

(8) هو عبد الله بن سعيد الوائلي، أبو نصر السجزي. له: الإبانة، والحرف والصوت. توفي بمكة سنة 444هـ. ينظر: ابن ماكولا، الإكمال في رفع الارتياب، ط2. 7/ 297-298، والقرشي، الجواهر المضية 2/ 338، والذهبي: السير 17/ 654، وتاريخ الإسلام 9/ 657، وبا عبدالله، مقدمة تحقيق الحرف والصوت للسجزي ص42.

(9) ينظر: السجزي، رسالة إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص140.

(10) ينظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل 9/ 49. وله: منهاج السنة النبوية 2/ 460.

ما وافق الغرض من جهة المعقول وإن لم يرد به الشرع المنقول أنه يصح تسميته حسنًا، وليس المراد بإطلاقهم إن الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون حسنًا إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله، وكذا في جانب القبح أيضًا[(1)].

والآمدي بهذا يشعر أن هذا ضرب من التطور في مذهب أسلافه من قدماء الأشاعرة، لذا يحاول تأويله، وهذا الذي قاله صحيح بالنسبة إلى متأخري الأشاعرة أي الجويني ومن بعده، ولكننا لا نجد هذا في «اللمع» الأشعري، ولا «التمهيد» الباقلاني[(2)].

فهو -كما يذكر بعض المعاصرين- اتجاه تطوري نماه الرّازي فيما انتهى إليه من القول بالتحسين والتقبيح العقليين[(3)].

الثّالث: الإقرار بثبوت الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى وهذا ما مال إليه أبو المعالي الجويني[(4)]، واستقر عليه رأي الرّازي في آخر أمره[(5)].

---

(1) ينظر: الآمدي: غاية المرام ص٢٣٥.

(2) ينظر: الجويني، الإرشاد ص٢٢٨، والغزالي، الاقتصاد ص٩٦، والشهرستاني، نهاية الإقدام ص٣٦٦-٣٦٣، والبدخشي، منهاج العقول على منهاج الأصول: د.ط ١/٥٠، والشامي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ط١، ص٤٣٥، ٤٣٦، وقاسم، مقدمة في نقد مدارس علم الكلام [منشور كمقدمة لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد] ص٩٣-٩٤.

(3) ينظر: الشامي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٣٥، وينظر أيضًا: الرازي: المعالم ص٩٣، المطالب العالية ط١، ٣/٢٨٩، والأربعين ١/٣٤٦، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٦٢، وابن تيمية مجموع الفتاوى ٨/٩٠، والنبوات ١/٤٥٦-٤٥٧، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ١/٣٢٧-٣٢٩.

(4) ينظر: الجويني، البرهان ١/٨٢.

(5) ينظر، الرازي: معالم أصول الدين ص٩٣، والمطالب العالية ٣/٢٨٩، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية ١/٤٥٠.

القول الثالث: إثبات التحسين والتقبيح العقليين، وأن لا ثواب أو عقاب إلا بشرع:

وهو قول بعض الحنفية، وحُكي عن أبي حنيفة نصّاً[1]، وبعض الشافعية، كأبي القاسم الزنجاني[2]، والحنابلة، كأبي الخطاب الكلوذاني[3]، وابن تيمية[4]. ونُقل عن جمهور السلف[5].

فهم يثبتون تحسين العقل وتقبيحه، لكن لا يترتب عليه ثواب أو عقاب؛ لأن ترتيب ذلك مما لا يثبت بالعقل، وإنما يستقل السمع المجرد في إثباته، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل[6].

يقول الزركشي: «وهو المنصور لقوّته من حيث الفطرة، وآيات القرآن المجيد، وسلامته من الوَهَن والتناقض»[7].

---

(1) البخاري، كشف الأسرار ٤/٢٣٦، والعضد، شرح مختصر ابن الحاجب ١/٢٠١، أمير بادشاه، تيسير التحرير ٢/١٥٣، وابن نظام الدين، فواتح الرحموت ١/٢٥، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦٢.

(2) ينظر: الزنجاني، شرح المنظومة الرائية في السنة، ط١، ص٨٤، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦١.

(3) ينظر: التمهيد ٤/٢٩٤، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦١.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١/٦٧٦، و١٦/٤٩٨، والرد على المنطقيين ص٤٢٥، ومنهاج السنة النبوية ١/٤٥٠.

(5) السجزي، رسالة إلى أهل زبيد ص٩٤-٩٥، والزنجاني، شرح المنظومة الرائية في السنة ص٨٤، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١١/٦٧٦، و١٦/٤٩٨، والرد على المنطقيين ص٤٢٥، وابن القيم، مدارج السالكين، ط٢، ١/٢٣١، وابن مفلح، أصول الفقه ١/١٦٤، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦١، والعروسي، المسائل المشتركة ص٧٨.

(6) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين ١/٢٣١.

(7) الزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦٢.

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين بأدلة منها: أن حسن الصدق النافع والإيمان ونحوهما من الأفعال، وقبح الكذب المضر والكفران ونحوهما من الأفعال؛ معلومة بالضرورة، من غير نظر إلى عرف أو شرع أو برهان. ولذا اتفق العقلاء مع اختلاف شرائعهم وأعرافهم، فلو لم يكن حسنها وقبحها ذاتيين لها لما اتفق العقلاء عليها[1].

واعترض عليه بمنع اتفاق العقلاء على ما ذكر، فمن العقلاء من لا يعتقد ذلك، كبعض الملاحدة، ثم هو معارض بما كانت عليه العرب في الجاهلية، ولو سلمنا، فلا يلزم منه أن يكون ذاتيًا، بل هو معلوم بأحد المذكورات من الشرائع أو العرف أو البرهان، أو لمصلحة عامة، ولو سلمنا بهذا كله، فالحسن والقبح بمعنى الملاءمة والمنافرة الطبيعيتين، وكونهما من صفات الكمال أو النقص، وأما الحسن بمعنى المدح والثواب، والقبح بمعنى الذم والعقاب فممنوع[2].

واستدل أصحاب القول الثاني: النافون للتحسين والتقبيح العقليين بالأدلة الدالة على عدم التعذيب إلا برسول، وأن لا حُجة بمجرد العقل بحال، فلما كان العذاب غير واقع إلا بالرسول؛ دل أن الإيجاب غير واقع إلا به[3].

---

(١) عبد الجبار: المحيط بالتكليف ٢٣٤، والمغني ٦/١ ٣٨٤، وشرح الأصول الخمسة ص٤٨٤، والباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ٢٨٤، والجويني: البرهان ١/ ٨١، والغزالي، المنخول ص٩ ١٢، ١٣، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ٦٣-٦٤، والرازي، المحصول ١/ ٢٨-٢٩، والآمدي، الإحكام ١/ ٨٥-٨٦، وابن مفلح، أصوله ١/ ١٦٤، والأصفهاني، الكاشف ١/ ٣٢٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٢/ ٩١، وبادشاه، تيسير التحرير ٢/ ١٥٢، وابن نظام الدين، فواتح الرحموت ١/ ٣٠، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ١/ ٤٤٤.

(٢) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ٢٨٤، والجويني، البرهان ١/ ٨١، ٨٢، والغزالي، المنخول ص٩، ١٢، ١٣، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ٦٣-٦٤، والرازي، المحصول ١/ ٢٨، والآمدي، الإحكام ١/ ٨٥-٨٦، وابن مفلح، أصول الفقه ١/ ١٦٤، والأصفهاني، الكاشف ١/ ٣٢٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٢/ ٩١، وبادشاه، تيسير التحرير ٢/ ١٥٢، وابن نظام، فواتح الرحموت ١/ ٣٠، والشهراني، التحسين والتقبيح ١/ ٤٤٤-٤٤٥.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/ ٨١٧، وانظر أيضًا: أبو يعلى، العدة ١/ ١٦٠، والطوفي، شرح -

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وقد أوّل بعض المثبتين الرسول في الآية بالعقل، يعني: إنه ليس من شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذي به تنبه الإنسان ومعرفته للمحاسن والقبائح. وهذا بعيد؛ فإن الرسول إذا أطلق فالمراد به من أرسله الله بشيرًا ونذيرًا، وتأويل ذلك بالعقل لا دليل عليه[1].

وقد يُلزم النفاة بعكس ما استدلوا به؛ فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ قد يُستفاد منه أن هؤلاء قد فعلوا من القبائح ما يستحقون به التعذيب، ومع ذلك فلن يُعذبوا حتى يأتيهم رسول، لتنقطع حجتهم، فيستفاد من هذا ثبوت أصل التحسين والتقبيح العقلي.

أما أصحاب القول الثالث: المثبتون للتحسين والتقبيح العقليين وأنه لا ثواب أو عقاب إلا بالأمر والنهي: فقد جمعوا أدلة الفريقين؛ واستدلوا على إدراك العقل لحسن كثير من الأعيان والأفعال أو قبحها بالآيات التي تدل على إخبار الله عن أعمال الكفار بأنها قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسل إليهم، وهذا يدل على أن قبحها معلوم بالعقول قبل ورود الشرع بالمنقول.

كقوله: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٥-٩٦]، فلولا حسن التوحيد وعبادة الله وحده، وقبح الشرك ثابت في نفس الأمر معلوم بالعقل لم يخاطبهم الله بهذا[2].

- مختصر الروضة ١/٤٠٦، والبخاري، كشف الأسرار ٤/٢٢١؛ والزركشي، البحر المحيط ١/١٤٦.

(١) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ٤/٣٠٣-٣٠٤، وابن مفلح، أصول الفقه ١/١٥٧، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/٧٢٣، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ١/٤١٦-٤١٨، والعروسي، المسائل المشتركة ص٨١.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١١/٦٨٢.

واستدلوا باتفاق الفقهاء على القول بالعلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم، وبيانهم حكمة الله تعالى في خلقه وأمره فيما أمر به من الحسن الذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبيح المعلوم بالعقل، وكل ذلك يدل على أن من الأفعال ما هو حسن لذاته وما يترتب عليه من المصالح، ومنها ما هو قبيح لذاته وما يترتب عليه من المفاسد يمكن للعقل إدراك حسنها أو قبحها، وإن لم يرد بذلك خطاب بالأمر بالحسن أو النهي عن القبيح[1].

واستدلوا على عدم المؤاخذة الشرعية على الإدراك العقلي حتى يرد السمع بآية ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقالوا إن الإدراك العقلي لحسن الحسن أو قبح القبيح ليس بكاف في مؤاخذة من خالف، بل لا بد من قيام الحجة ببعثة الرسول[2].

الراجح:

إثبات تحسين العقل وتقبيحه، لكن لا يترتب على ذلك مدح ولا ذم، ولا ثواب ولا عقاب، وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن وسلامته من التناقض، وهو وسط بين مذهبي المعتزلة والأشاعرة. وهذا المذهب قد فارق المعتزلة والأشاعرة في أمور، وبيان ذلك:

١- إنَّ أهل السُّنَّة وإن وافقوا المعتزلة في القول بإدراك العقل للحسن

---

(١) ينظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٣٤٦، ومجموع الفتاوى ٨/٤٣٤؛ وابن القيم: مدارج السالكين ١/٢٤٦، ومفتاح دار السعادة ٢/٩٦٢-٩٧٧، والشهراني: التحسين والتقبيح العقليان ١/٤٦٢.

(٢) ينظر: السجزي: الحرف والصوت ص٩٣-٩٤، وابن تيمية: الجواب الصحيح ٢/٣٠٩، ٣١٠، ٣١٤، ومجموع الفتاوى ٨/٤٣٤، و١١/٦٧٦، و١٩/٢١٥، و٢٠/٣٧، وابن القيم: مدارج السالكين ١/٢٣٧، ومفتاح دار السعادة ٢/٩٨٨-٩٨٩، والشهراني: التحسين والتقبيح العقليان ١/٤٦٥.

والقبح، إلا أنهم لا يوافقونهم على وجوب الفعل أو حرمته بمعنى استحقاق الفاعل الثواب والعقاب قبل ورود الشرع.

٢- إن أهل السنة يوافقون الأشاعرة في أنه لا ثواب ولا عقاب إلا بعد ورود الشرع، ولكن لا يوافقونهم على أن الأفعال نفسها سواء، وأن لا فرق بينها في الأمر نفسه.

٣- إنهم يذهبون إلى أن الحسن والقبح ثابتان للأفعال نفسها، وأنَّ الله ﷻ فطر العباد على استحسان الصدق والعدل والإحسان ومقابلة المنعم بالشكر، كما فطرهم على استقباح أضداد هذه الأفعال. وبهذا فارق مذهبي الأشاعرة والمعتزلة، فكان وسطًا بينهما[1].

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح حقيقي معنوي، يترتب عليه ثمرات كثيرة.

ثمرة الخلاف:

١- الخلاف في حدِّ العلة:

فجمهور الأشاعرة النفاة للتحسين والتقبيح العقليين بإطلاق يحدون العلة بـ «المعرِّف للحكم»، وذلك تحاشيًا من القول بأن أفعال الله معللة بمصالح العباد، وما يستتبع ذلك من أن للأعيان والأفعال صفات في ذاتها بها تحسن أو تقبح. وأما المعتزلة: فلما كان رأيهم إثبات التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق، وأن للأعيان والأفعال صفات في ذاتها، وما بنوا على ذلك من إثبات الأحكام لكل بحسب حسنه أو قبحه الذاتيين، فقد قالوا: العلة «المؤثر في الحكم بذاته» أو «الموجب للحكم بذاته»[2].

---

(١) الراشد، تعليقه على الإبهاج في شرح المنهاج للشيرازي ١/ ١٧٢-١٧٣.

(٢) ابن عقيل: الواضح ١/ ٣٥٠؛ والإسنوي، نهاية السول ص٦٦١، والشنقيطي: الوصف المناسب لشرع الحكم ص٥٣، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ٢/ ٢٧٨-٢٧٩.

٢- الخلاف في حدّ الواجب:

هل ينص على «الشارع» في تعريفه، فيقال: ما أمر به الشارع، أو لا؟ فمن نص على لفظ الشارع أراد إخراج ما يسمى بالواجبات العقلية، إذ لا مجال للعقل في الإيجاب، وهو مذهب النفاة، وأما المثبتون بإطلاق فلم يقيدوا بالشرع، ليشمل الوجوب العقلي والشرعي[١]. ومثله في حدّ المندوب والحرام والكراهة والإباحة.

٣- الخلاف في وجوب شكر المنعم عقلاً[٢]:

وهي كلامية نوقشت في علم أصول الفقه، ومثلها وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى[٣].

(١) ينظر: الشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ٢/٢١-٢٣.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٨١٤-٨١٥.

(٣) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص٣٠٩.

المطلب الثاني
وجوب شكر المُنعم عقلًا

حظيت مسألة شكر المنعم بقدر من النقاش في كتب الأصول، وهي إحدى المسائل الكلامية، وجرت عادة الأصوليين أن يذكروا النقاش فيها بعد التحسين والتقبيح على سبيل التنزّل[1].

والقول فيها مبني على قضية التحسين والتقبيح العقليين[2]، بل اعتُبرت عين مسألة التحسين والتقبيح، لا فرعها؛ لأن الفرع قد يوجد بينه وبين أصله مغايرة، ولا مغايرة هنا، وإنما اختلفت عباراتها لاختلاف متعلقاتها[3].

ومرادهم بالمُنعم: الباري سبحانه[4]، وشكر المنعم: الثناء عليه بذكر آلائه وإحسانه[5]. وقيل: طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد[6]. وقيل: القول في

---

(١) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ٦٦، وابن الجزري، معراج المنهاج ١/ ١٠٥-١٠٦، والإسنوي، نهاية السول ص١٢٦، والزركشي، تشنيف المسامع ١/ ٥٦٦.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ٧٩، وابن تيمية، المسودة ص٤٧٣، وابن مفلح، أصول الفقه ١/ ١٦٧، والزركشي، سلاسل الذهب ص٩٩.

(٣) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ٦٧، والسمعاني، القواطع ٢/ ٨١٤-٨١٥، والسبكي، الإبهاج ٢/ ٣٧٤، والزركشي، سلاسل الذهب ص٩٩، والعروسي، المسائل المشتركة ص٨٣.

(٤) الإسنوي، نهاية السول ص١٢٧.

(٥) الزركشي، البحر المحيط ١/ ١٦٣، ونحوه: الآمدي، أبكار الأفكار ٢/ ١٩٢.

(٦) القرافي، نفائس الأصول ١/ ٣٨٦.

القلب، واعتراف بالنعمة على جهة الخضوع والتعظيم»[1]. وقيل: «صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السمع وغيره إلى ما خلق له»[2].

نقد الإمام السمعاني:

يرى رحمه الله أن العقل بمجرده لا يوجب شيئاً، ولا يحرمه[3]، وأنه إذا تحققت دلائل العقول بنفسها فيجب شكر المنعم، ويجب النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، على ما قاله أهل الكلام، «وقد مهدوا لهذا قواعد لا بد لمن عرف بها أن يحكم بأن العقل بنفسه يوجب، ولم أحب ذكر ذلك؛ ولأنه ليس مما يتصل بهذا الكتاب، والقول بين القولين إنما يستحب اختياره، وسلوك طريقين بين الغالي والمقصر إنما يكون أولى إذا أمكن تمشيته، فأما إذا لم يمكن تمشيته فلا»[4].

ثم انتقد بعض علماء الشافعية وبعض الحنفية الذين وافقوا المعتزلة في أصل التحسين والتقبيح العقليين ومنها حسن شكر المنعم عقلاً، فقال:

«وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن للعقل مدخلاً في التكليف، وأن الحسن والقبح ضربان: ضرب عُلم بالعقل وضرب عُلم بالسمع. فأما المعلوم حُسنه بالعقل؛ فهو العدل، والصدق، وشكر النعمة وغير ذلك، وأما المعلوم قُبحه بالعقل؛ فنحو الظلم، والكذب، وكفر النعمة وغير ذلك، وأما المعلوم حسنه بالشرع فنحو الصلاة والصيام والزكاة والحج وما أشبه ذلك، وأما المعلوم قبحه بالشرع؛ فنحو الزنا وشرب الخمر وما أشبه ذلك»[5].

---

(1) الآمدي، أبكار الأفكار ٢/١٩٢.

(2) ينظر: الأنصاري، غاية الوصول، د.ط ص٧، ونحوه الجراعي، شرح مختصر أصول الفقه ١/٢٠٦.

(3) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/١٣١٤.

(4) المرجع السابق ٣/١٣١١-١٣١٢.

(5) المرجع السابق ٢/٨١٤-٨١٥.

وقال: «وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم، والذي ذهب إليه من أصحابنا: أبو بكر القفّال الشاشي، والصيرفي، وأبو بكر الفارسي[1]، والقاضي أبو حامد[2]، وغيرهم، وذهب إليه الحليمي[3] أيضًا من المتأخرين، وذهب إلى هذا كثير من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه خصوصًا العراقيون منهم»[4].

فقد وجه النقد إلى المعتزلة في قولهم بشكر المنعم عقلًا وإلى طائفة من الشافعية وافقوهم في هذا القول، وظاهر جدًا بناؤه القول بشكر المنعم على الموقف من قضية التحسين والتقبيح العقليين.

وقضية شكر المنعم عادة ما يناقشها العلماء في مؤلفاتهم في أصول الدِّين، بعد إبطال مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين[5].

فمرجعها إلى قضية التحسين والتقبيح العقليين، وكلُّ ما يدور حول الإثبات والنفي من دلائل واعتراضات إنما هي صياغة للمختار في قضية التحسين والتقبيح.

أما الذين وجّه إليهم الإمام أبو المظفَّر النقد من علماء الشافعية الذين وافقوا المعتزلة، فقد اعتذر أصوليو الشافعية من الأشاعرة عن موافقتهم للمعتزلة بإيجاب شكر المنعم عقلًا، وذكروا أنهم لم تكن لهم قدمٌ راسخةٌ في علم

(١) هو أحمد بن الحسين، أبو بكر الفارسي، الشافعي، له: عيون المسائل. تُوفي نحو ٣٥٠هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية ٣/ ١٨٤، وابن كثير، طبقات الشافعيين ١/ ٢٤٣، والصفدي، الوافي بالوفيات ٦/ ٢٠٧.

(٢) هو أحمد بن بشر العامري، القاضي، أبو حامد المروروذي، أحد أعيان الشافعية، له: الجامع في المذهب، وشرح مختصر المزني. توفي ٣٦٢هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ١٢، والصفدي، الوافي بالوفيات ٦/ ١٦٥.

(٣) هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، أبو عبد الله الحليمي، الشافعي، له: منهاج الدين في شُعب الإيمان. توفي ٤٠٣هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية ٤/ ٣٣٣، والذهبي، السير ١٧/ ٢٣١.

(٤) السمعاني، القواطع ٢/ ٨١٥. وتوسَّع الزركشي في ذكر ذلك كما في البحر المحيط ١/ ١٥٢-١٥٣.

(٥) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨/ ٦٤٨-٦٤٩، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٢/ ٣٧٢.

الكلام، وأنهم طالعوا كتب الاعتزال على الكِبَر، واستحسنوا عباراتهم، وكانوا غير عالمين بما تؤدي إليه من قبائح؛ لتشعبها عن أصول المعتزلة، كما قدموا اعتذارات أخرى[1].

وينبغي أن يشار هنا في مسلك المعتزلة إلى أنهم رأوا أن حصر مدارك الوجوب في الشرع يفضي إلى إفحام الرسل ﷺ، وأنهم إذا أظهروا المعجزات، قال لهم المدعوون: لا يجب علينا النَّظر في معجزاتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزاتكم، فلو أبى المخاطبُون بدعوة الرسول من النَّظر في المعجزة لَلَزم إفحام الرسول؛ إذ لا تمكن معرفة وجود الله ووجوب امتثاله والإصغاء لدعوة رسله إلا بعد علم صدق الرسول المخبر عن ذلك، وهي متوقفة على التأمل؛ فلولا القول بأن وجوب النَّظر وطاعة الخالق والعلم به عقلي للزم الإفحام[2].

ومن أوجه النقد التي توجه إلى المعتزلة، أن مذهبهم بهذا متناقض؛ فإنهم قالوا يجب على الله أن يثيب المطيعين وأن يُنعم على الخلق، وقالوا إذا كان الثواب واجبًا فلا معنى للشكر، لأن من قضى دينه لا يستحق الشكر ففي الجمع بين هذين القولين تناقض[3].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: وجوب شكر المنعم:

١) الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى.

---

(1) ينظر: السبكي، الإبهاج ١/١٣٨، وله أيضًا: رفع الحاجب ١/٤٧٣، والزركشي، البحر المحيط ١/١٥٢-١٥٣، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ١/٤٨٧-٤٨٨.

(2) ينظر: الجويني، البرهان ١/٨٠، والغزالي، المستصفى ١/٢٢١، وابن عاشور، التوضيح والتصحيح ١/٢١٣-٢١٤.

(3) ينظر: الشيرازي، التبصرة، ط١، ص٥٣٣، والجراعي، شرح المختصر ١/٢٠٧، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦٧.

٢) الخلاف في أفعال العباد.

٣) التحسين والتقبيح العقليان.

٤) دلالة المعجزة على صدق الرسل.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على وجوب شكر الله على نعمه شرعًا، حيث أمر عباده به، كما قال تعالى: ﴿وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢]. ووقع النزاع في مسألة شكر المنعم عقلًا، ولإيضاح محله فإن الشكر يطلق على ثلاثة معان:

الأول: الثناء على الله، كقول: الحمد لله والشكر لله.

والثاني: اتباع ما حسَّنه العقل، والانزجار عما قبَّحه. أو بتعبير آخر: الكف عن المستقبحات العقلية، وفعل المستحسنات العقلية.

والثالث: اتباع أوامر الشرع، والانزجار عن نواهيه.

فأما الأول: فالخلاف هنا لا يشمله. والنزاع إنما هو بين الإطلاقين الأخيرين؛ إما بالعقل أو الشرع، وهو واقع بين المعتزلة والأشاعرة، على قولين:

القول الأول: إنَّ شكر المنعم واجب شرعًا:

وهو قول الأشاعرة[١]، وأكثر الشافعية[٢]، وبعض الحنابلة[٣].

والمراد: اتباع أوامر الشرع والانزجار عن نواهيه، ولا معنى للوجوب إلا

---

(١) ينظر: السنوسي، الغنية ص١٣٨، والجويني، البرهان ١/٢٨، والغزالي، المستصفى ١/٢٠، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٦٧، والرازي، المحصول ١/٣٩، والإسنوي، نهاية السول ص١٢٧، والزركشي، سلاسل الذهب ص٩٩، والبحر المحيط ١/١٤٢، والقرافي، نفائس الأصول ١/١٦٩.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/١٤٢.

(٣) ينظر: ابن عقيل، الواضح ١/١٥١، وآل تيمية، المسودة ص٤٧٣، والطوفي، درء القول القبيح ص١١٥، وابن مفلح، أصول الفقه ١/١٦٩، والسفاريني، لوامع الأنوار البهية ١/١١٤.

ما أوجبه الله تعالى، وأمر به، وتوعد بالعقاب على تركه، فإذا لم يرد خطابٌ فأيُّ معنى للوجوب؟![1].

القول الثَّاني: إنَّ شكر المنعم واجب عقلًا:

وهو قول المعتزلة[2]، ونسب لبعض الحنفية[3]، وبعض الشافعية[4].

فالشكر الواجب عندهم ليس هو عبارة عن قول القائل: «الحمد لله والشكر لله»؛ فإن العقل لا يوجب النطق بلفظ دون لفظ. وليس هو عبارة عن معرفة الله تعالى؛ فإن الله تعالى يُعرف ليشكر، فالشكر مرتب على المعرفة، فلم يبق للشكر معنى عندهم إلا الكف عن المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية[5].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: الموجبون لشكر المنعم شرعًا: بالأدلة التي استدل بها نفاة التحسين والتقبيح العقليين، وقالوا: لو كان شكر المنعم واجبًا بالعقل لعذِّب تاركه قبل الشرع؛ فإنه نفى التعذيب مطلقًا إلى البعثة[6].

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/١٢٠، والزركشي، سلاسل الذهب ص٩٩.

(٢) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/١٤١، والمحيط بالتكليف ١/٢٤١، والبصري، المعتمد ٢/٥١٣، والغزالي، المستصفى ١/١٢٠، والرازي، المحصول ١/٣٥، والهندي، نهاية الوصول ٢/٧٣٥، والسبكي، الإبهاج ١/١٣٨، ورفع الحاجب ١/٤٥٤، والطوفي، درء القول القبيح ص١١٥، والإسنوي، نهاية السول ص١٢٧، والزركشي: البحر المحيط ١/١٥٣، وتشنيف المسامع ١/٥٦٧، وابن نظام، فواتح الرحموت ١/٤٩، والسفاريني، لوامع الأنوار البهية ١/١١٤.

(٣) ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٩/٦١، وابن نظام الدين، فواتح الرحموت ١/٤٩.

(٤) ينظر: ابن نظام، فواتح الرحموت ١/٤٩، والزركشي، البحر المحيط ١/١٥٢، وله: تشنيف المسامع ١/٥٦٧، والسفاريني، لوامع الأنوار ١/١١٤.

(٥) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٦٧، وانظر: عبد الجبار، المغني ١٧/١٤١، والمجموع في المحيط بالتكليف ١/٢٤٢، والبصري، المعتمد ٢/٣١٥.

(٦) ينظر: الإسنوي، نهاية السول ص١٢٢، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦٦-٥٦٧، والجراعي، شرح المختصر ١/٢٠٦، وزهير، أصول الفقه، د.ط ١/١٢٩، وعبد الله، مسائل أصول الدين ١/٥٠٩-٥١٠.

واستدلوا بأنه لو كان وجوب شكر المنعم بالعقل، فإما أن يكون ذلك لفائدة أو غير فائدة، والثاني لا يجوز، لكونه عبثًا، والعبث على الله محال، وإن كان لفائدة، فهي إما أن تعود إلى الباري أو إلى العبد، وكلاهما باطل.

أما بطلان عودتها إلى الباري فلأن الفائدة إما جلب منفعة أو دفع مضرة، والله منزه عن كل منهما. وبطلان عودتها إلى العبد، فلأن الله قادرٌ على إيصال هذه المنفعة بدون توسيط الشكر فلا يكون واجبًا، وأن محاولة العبد مجازاة المولى على إنعامه عليه يوجب تأديبه، ولأن من أعطاه الله نعمة فهي كمثل من أعطاه الملك العظيم كسرة خبز، فالاشتغال بذكرها يوجب التأديب، ولأن الشاكر قد لا يهتدي إلى الشكر اللائق، فبطل على كل تقدير القول بوجوب شكر المنعم[1].

واستدل أصحاب القول الثاني: الموجبون له عقلًا: بأن المنعِم لا يستحق الشكر على إنعامه إلا إذا قصد به نفع الغير دون نفع نفسه، فإن كان مقصده منفعة نفسه لم يكن منعمًا؛ ألا ترى أن البزاز إذا قدم إلى غيره تختًا[2] من بزّ ليختار منه ما شاء ويأخذ منه الثمن، فإنه لا يكون منعمًا عليه لما قصد بذلك من نفع نفسه لا نفعه، والله جل وعز يستحيل عليه النفع، فلا يمكن أن يكون غرضه بذلك نفع نفسه، وإنما غرضه بذلك نفعنا، فاستحق الشكر على إنعامه الذي قصد به نفعنا لا نفع نفسه[3].

---

(1) الجويني، البرهان ١/٧٩، والغزالي، المستصفى ١/١٢١، والرازي، المحصول ١/٤٥، والآمدي، الإحكام ١/٨٨-٩١، والقرافي، نفائس الأصول ١/١٦٣، والهندي، نهاية الوصول ٢/٧٤٠، والإسنوي، نهاية السُّول ص١٢٨، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ١/١٤٠، وابن الجزري، معراج المنهاج ١/١٠٥-١٠٦ و١١٤، وعبدالله، مسائل أصول الدين المبحوثة ٢/٥١٢-٥١٣.

(2) وعاء تُصان فيه الثياب. ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط ص١٤٨.

(3) ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٧٩، والصريحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٢٠٠-٢٠١.

الراجح:

بالنظر فيما اعتمدوا عليه يظهر أن الخلاف هنا إنما هو نظر عقلي معارض بنظر آخر، بل قد يجد الناظر فيها معارضة لتقريرات القرآن.

فبعض الأشاعرة يرى أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز في مخمصة، فأخذ يدور في البلاد، وينادي على رؤوس الأشهاد شكره، كان ذلك بالنسبة إلى الملك قبيحًا وافتضاحًا، وجملة نعم الله على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة لخزائن الملك؛ لأن خزائن الملك تفنى بأمثال تلك الكسرة لتناهيها، ومقدورات الله لا تتناهى بأضعاف ما أفاضه على عباده[1].

فهذا المثال معارض بكثير من أدلة القرآن ومقاصده الكلية، والتي فيها أن الله يحب المحسنين، ويجزي الشاكرين، وأنه لا يحب كل كفار أثيم[2].

والمثال قد يوحي باحتقار نعمة هذا الملك لا الامتنان بها، وكون هذا الملك إنما أعطاه كسرة، فالموقف تعريضٌ ببخله، ومذمة لا مدحة.

كما أن تمثيل نعمة الله بكسرة الخبز في هذا المثل ليس بجيد؛ فخَلْقُ العبد وإحياؤه، وإقداره، وما منحه من كمال العقل، وتمكينه من أنواع النعم أعظم من جميع خزائن ملوك الدنيا[3].

لذا، فإن الراجح في المسألة هو الجمع بين القولين، وهو مقتضى منهج أهل السُّنَّة والجماعة أن العقل قد يدرك بحكم فطرته النقية الصافية التي لم تشبها شائبة أن الله تعالى أهلٌ للشكر، ومستحقٌ للحمد على عظيم إحسانه وجزيل امتنانه على عباده، لكن الإيجاب شرعيٌ مفتقر إلى ورود النص، والعقل لا مدخل له في التشريع والإيجاب أو المنع[4].

---

(١) ينظر: المتولي، الغنية ص١٣٦، والغزالي، المستصفى ١/١٢٦.

(٢) مستفاد من تعليق الأشقر في تحقيقه للمستصفى ١/١٢٦.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول ١/٣٧.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨/٦٤٩، والمسودة ص٤٨٠، وابن القيم: الصواعق المرسلة =

وقد جبل الله العقول والفطر على شكر المنعم ومحبة المحسن، ولا يُلتفت إلى ما يقوله نفاة التحسين والتقبيح العقليين في ذلك؛ فإنه من أفسد الأقوال، وأبطلها في العقول والفطر والشرائع[1].

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حقيقي، وقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن المسألة لا يترتب عليها حكمٌ عملي[2]، لكن في الواقع قد يتخرَّج عليها مسألة.

وهي: من لم تبلغه دعوة الرسول، هل يكون آثمًا بترك الشكر، أو لا؟

فمن ذهب إلى أن الشكر واجب عقلًا، رأى مَنْ هذا حالُه آثمًا؛ لأن العقل يوجب عندهم معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه أن يعلم أنه إنْ قصَّر ولم يعرف، ولم يشكره، عاقبه.

ومن رأى أن الشكر واجب بالشرع لا بالعقل، لم يره آثمًا؛ لأن سبيل الوجوب الشرع، وهذا لم يعلم به[3].

= ٤/١٥٤٧-١٥٤٨، ومدارج السالكين ١/٢٣١، ومفتاح دار السعادة ٢/١٠٨٩، والضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٢٠٧.

(١) ينظر: ابن القيم، الصواعق المرسلة ٢/٤٩٥-٤٩٦.

(٢) ينظر: العروسي، المسائل المشتركة ص٨٤.

(٣) ينظر: الأنصاري، غاية الوصول ص٧، والضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٢٠٧-٢٠٨.

المطلب الثالث
الحكم على الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع

تناول الأصوليون مسألة الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع في علم أصول الفقه، وإن كان قد يلوح منها تكلُّف في بحثها؛ فإن الأشياء قد عُرف حكميا، واستقرّ أمرها بورود الشرع، إلا أن البعض يرى أن الله تعالى ما أخلا زمانًا عن شرع، ولم تزل الرسل ﷺ تترى، فلا يتصور أن نقول: كيف الحكم قبل ورود الشرع؟!(1)

وأيًا كان قدْر الحاجة إلى رسم المسألة، وإنتاجها أو عدمه، وكونها أصيلة أو دخيلة، ففيها إبراز للمواد الكلامية المؤثرة في علم الأصول، ونقد الإمام أبي المظفَّر لها ولمعتضد الخصوم نال قسطًا من النظر الكلامي. وسيُجلّى ذلك في المطالب الآتية.

نقد الإمام السمعاني:

يرى أبو المظفَّر ﷺ التوقُّف في مسألة الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع، موافقًا أصحابه من الشافعية. وعلَّل ذلك بأن هذه الأعيان ملك الله ﷻ؛

(1) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ٢٧١/٤، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٥٣٨/٢١-٥٣٩.

له أن يمنع من الانتفاع بها، وله أن يبيح الانتفاع بها، وله أن يوجب الانتفاع بها، وقبل أن يرد الشرع لا مزية لأحد هذه الوجوه على الباقي، فوجب التوقُّف في الجميع. و«الوقف» عنده ألّا يحكم للشيء بحظرٍ ولا إباحة. بمعنى أن يتوقف في الحكم بشيء ما إلى أن يرد به الشرع. وهو يراه «حُكْمًا» مثل الحظر والإباحة، ويرى أن الدَّليل المانع من القول بالحظر والإباحة يمنع من القول بالوقف[1].

وأشار إلى أن هذا قول أبي الحسن الأشعري، ومن ينتمي إليه من المتكلمين، ومن أصحابه الشافعية[2].

وصرَّح -رحمه الله تعالى- ببناء القول بالوقف على القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين، وهو مذهب الأشاعرة[3].

ويرى أن المعتزلة انقسموا إلى قولين؛ قولٍ بحظر هذه الأعيان، وقولٍ بإباحتها، وهو مذهب أكثرهم، وأنهم بنوا ذلك على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، وأن هذه الأعيان المنتفع بها هي منفعة، وليس فيها وجهٌ من وجوه القبح، وخلا من أمارة الضرر والمفسدة؛ فكان حسنًا[4].

فظاهرٌ أنَّ نقد الإمام أبي المظفَّر في المسألة موجَّه للمعتزلة، وإلى بنائهم الحكم على التحسين والتقبيح العقليين، وهو لا يرى القول به[5].

كما نقدهم في البناء على تعليل أفعال الله تعالى؛ بقولهم: إن الله لا بد أن يكون خلق لمعنى؛ وأجابهم بأن تعليل أفعال الله لا يجوز، ويكون باطلًا، وإنما

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٨٢٨-٨٢٩.

(٢) المرجع السابق ٢/٨٢٢.

(٣) المرجع السابق ٢/٨٢٨.

(٤) السمعاني، المرجع السابق ٢/ ٨٢٢.

(٥) السمعاني، المرجع السابق ٢/ ٨٢٨- ٨٢٩.

يخلق ما يشاء، ويفعل ما يريد، من غير أن يكون لذلك علةٌ بوجهٍ ما[1].

ونقد كذلك بناء المسألة على «الصلاح والأصلح»[2].

فهذا مجموع ما سلّط عليه نقده مما تعلّق بالأصول الكلامية المؤثرة في علم الأصول.

ويلاحظ أنّ أبا المظفّر قد أشار إلى أن بعض الشافعية قد وافقوا المعتزلة في هذه المسألة[3]، كالدقاق[4]؛ إذ وافق المعتزلة البغداديين في قولهم بالحظر، ووافق أبو حامد المرُّوذي المعتزلة البصريين في قولهم بالإباحة. وقد كان لبعض علماء الشافعية من الأشاعرة موقف شديد منهما. ويُرجع بعضهم وقوعه منهم إلى غفلتهم عن تشعّب ذلك عن أصول المعتزلة، وأنهم لم ينتحوا مسالكهم[5].

واعتُذِر بأنهم نظروا لمُدرَك شرعيّ، وليس موافقةً للمعتزلة في أصولهم، فالمعتزلة يقولون: المدرك عندنا العقل، ولا يضرنا عدم ورود الشرع[6].

ويقول أبو إسحاق الإسفراييني: «وإنما بيّنا[7] مذهبهما على أصول الاعتزال، فنظرَ إلى أقاويلهما من لا معرفة له بالأصول، فظنّهما من أصحابنا لانتسابهما في الفروع إلى الشافعي»[8].

---

(1) السمعاني، القواطع ٢/ ٨٣٢.

(2) المرجع السابق ٢/ ٨٣٤، وينظر نقض الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٥٩- ٤٦٠.

(3) السمعاني، القواطع ٢/ ٨٢٢.

(4) هو محمد بن محمد بن جعفر البغدادي، أبو بكر الدقاق، الشافعي. له كتاب في أصول الفقه، وشرح المختصر. توفي ببغداد سنة ٣٩٢هـ. ينظر: ابن قاضي، طبقات الشافعية ١/ ١٥٤، وابن كثير، طبقات الشافعيين ١/ ٣٣٦.

(5) ينظر: الجويني، التلخيص في أصول الفقه ٣/ ٤٧٦.

(6) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/ ١٦١- ١٦٢.

(7) هكذا في النسخ المطبوعة (بيّن) أو (بيّنا)، ويحتمل أن تكون (بَنَيَا)، وهي أقرب للسياق.

(8) الزركشي، البحر المحيط ١/ ١٥٨.

أما عن تحليل الأثر الكلامي في قضيتنا، فيرى كثير من العلماء أنَّ الخلاف في الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع فرع عن التحسين والتقبيح العقليين، أو هو عينه[1].

والإمام السمعاني يميل إلى جعلها فرعًا لها أو نتيجة[2].

فالأشاعرة بعد أن أبطلوا القول بالتحسين والتقبيح العقليين، لزم على ذلك أن يقولوا بعدم وجوب شكر المنعم عقلًا، وأن لا حكم للأعيان قبل ورود الشرع، لكنهم قالوا على سبيل التنزُّل: على تسليم القول بالتحسين والتقبيح العقليين، نحن نبطل القول بوجوب شكر المنعم، ونثبت أن الأعيان لا حكم لها قبل ورود الشرع[3].

ويرى البعض أن المسألة ليست فرعًا عن التحسين والتقبيح، ووجه ذلك أن المسألة مفروضة في الأعيان التي لم يحكم العقل فيها بحسن ولا بقبح، فلا يتجه تفريعه عليها؛ لأنه حيث يقضي العقل هل يُتبع؟ ووجه ذكر المسألة عقب التحسين والتقبيح العقليين عند الأصوليين: هو الاعتراض على أهل الاعتزال وبيان تناقضهم، فهب أن التحسين صحيح فلم تقضيتم به حيث لا قضاء للعقل؟![4].

لذا فإن من ذهب إلى أن التحسين والتقبيح لا مدخل للعقل فيه ثم قال بأن الأعيان قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة، فقد تناقض[5].

---

(١) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/١٤٥، والكلوذاني: التمهيد ٤/٢٧١، وابن برهان، الوصول - - ١/٧١، والزركشي: البحر المحيط ١/١٦٢، وسلاسل الذهب ص١٠٣، والسبكي، رفع الحاجب ١/٤٧١، وابن بدران، نزهة الخاطر ١/١١٨.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٨١٨، و٨٢٢، و٨٢٨.

(٣) ينظر: السبكي، رفع الحاجب ١/٤٧١، وينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٧٣، والمرداوي، التحبير ٢/٧٨١، رباي، تحقيق «نكت المحصول» لابن العربي ص٤٧٣.

(٤) ينظر: السبكي، رفع الحاجب ١/٤٧٦-٤٧٧، والزركشي، البحر المحيط ١/١٢٦، ورباي، تحقيق نكت المحصول ص٤٧٢.

(٥) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض ٩/٦٢.

وأما بناء المسألة على القول بالصلاح والأصلح فالمعتزلة يقولون به[1].

فالظاهر كما ترى أن رأي الإمام أبي المظفَّر في مسألة الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع وافق فيه الأشاعرة، ويظهر هذا جليًا في نقده للأصول الكلامية التي بنيت عليها[2].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: الحكم على الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع:

١) التحسين والتقبيح العقليان.

٢) القول بالصلاح والأصلح.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن الشرع هو الحاكم بعد البعثة النبوية وبلوغ الدعوة؛ فاستقر حكم الأعيان وعرف بالشرع[3].

ووقع الخلاف في حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع، كالآتي:

القول الأول: إنها على الإباحة:

وهو قول معتزلة البصرة[4]، كأبي علي، وابنه أبي هاشم[5]، وأبي عبد الله

(١) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/١٤٨.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٨٢٨، و٢/ ٨٣٤.

(٣) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ٤/٢٧١، والشوكاني، إرشاد الفحول ١/ ٧٨.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد ٢/٣١٥، والسمعاني، القواطع ٢/٨٢٣، والكلوذاني، التمهيد ٤/٢٧٠، والرازي، المحصول ١/ ٤٢، والزركشي، البحر المحيط ١/١٥٧.

(٥) ينظر: البصري، المعتمد ٢/٣١٥، والكلوذاني، التمهيد ٤/٢٧٠، والزركشي، البحر المحيط ١/١٥٧.

البصري[1]، وعبدالجبار[2]، وبعض الحنفية[3]، والمالكية[4]، وبعض الشافعية[5]؛ كأبي حامد المرْوذي، وأبي إسحاق المَرْوَزي[6]، وحُكي عن ابن سريج[7]، وبعض الحنابلة[8]، كأبي الحسن التميمي[9]، ونسب إلى الإمام أحمد[10]، والظاهرية[11].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1/157.
وأبو عبد الله البصري هو: الحسين بن علي، المعروف بالجعل الكاغدي، الحنفي، المتكلم، رأس المعتزلة. له: كتاب نقض كلام ابن الراوندي، وكتاب الإيمان، وكتاب الإقرار. تُوفي ببغداد سنة 369هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 16/224، وابن الساعي، الدر الثمين ص348، والصفدي، الوافي بالوفيات 12/23.

(2) ينظر: عبد الجبار، المغني 17/145، والزركشي، البحر المحيط 1/157.

(3) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص459، والسمعاني، القواطع 2/823، والرازي، المحصول 6/41، والزركشي، البحر المحيط 1/157.

(4) حكاه الزركشي، البحر المحيط 1/157.

(5) ينظر: الرازي، المحصول 6/41.

(6) ينظر: السمعاني، القواطع 2/823، والزركشي: البحر المحيط 1/157.
وأبو إسحاق المروزي هو: إبراهيم بن أحمد، الشافعي؛ له: شرح المزني، وكتاب في السُّنة، توفي بمصر 340هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان 1/26، والذهبي، سير أعلام النبلاء 15/429، وابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين 1/240.

(7) السمعاني، القواطع 2/823، والزركشي، البحر المحيط 1/157.

(8) البصري، المعتمد 2/868، والمرداوي: التحبير 2/765، و766-767، وابن العربي، نُكت المحصول ص472.

(9) حكاه الكلوذاني، التمهيد 4/269، وابن النجار: شرح الكوكب المنير 1/325.
وأبو الحسن التميمي هو: عبد العزيز بن الحارث. توفي 371هـ. ينظر: ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ص687، وابن تيمية، مجموع الفتاوى 4/167، والذهبي، تاريخ الإسلام 8/362، وأبو زيد، المدخل المفصل، ط1، 1/516.

(10) ينظر: الكلوذاني، التمهيد 4/269.

(11) نسبه البعض إلى الظاهرية انظر. أبو يعلى، العدة 4/1240، والزركشي، سلاسل الذهب ص101، والبحر المحيط 1/157. لكن ذكر ابن حزم أن جميع أهل الظاهر يقولون: ليس لها حكم في العقل، بل كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة، وقال: «وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره». ينظر: ابن حزم، الإحكام 1/58.

القول الثاني: إنها على الحظر:

وهو قول بعض معتزلة بغداد[1]، كالكعبي[2]، وطائفة من الإمامية[3]، وبعض الحنفية[4]، وبعض المالكية[5]، كأبي بكر الأبهري[6]، وبعض الشافعية[7]، كأبي علي ابن أبي هريرة[8]، والدقاق[9]، وأبي الحسين

---

(1) البصري، المعتمد ٢/٣١٥؛ والسمعاني، القواطع ٢/٨٢٢، والرازي، المحصول ١/٤١.

(2) حكاه الزركشي، البحر المحيط ١/١٥٨.
والكعبي هو: عبد الله بن أحمد البلخي، المعتزلي. له: المقالات، والجدل. توفي ٣١٩هـ. يُنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان ٣/٤٥، والذهبي، السير ١٤/٣١٣، وابن الساعي، الدر الثمين ص٤١٧.

(3) حكاه أبو يعلى، العدة ٤/١٢٤٠، والرازي، المحصول ١/٤١.

(4) الزركشي: البحر المحيط ١/١٥٨، وسلاسل الذهب ص١٠٦، والمرداوي، التحبير ٢/٧٦٥، وابن العربي، نكت المحصول ص٤٧٢.

(5) حكاه الباجي، إحكام الفصول ٢/٦٨٧، والزركشي: البحر المحيط ١/١٥٧-١٥٨، وسلاسل الذهب ص١٠٦، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/٧٦٥، وابن العربي: نكت المحصول ص٤٧٢.

(6) الباجي، إحكام الفصول ٢/٦٨٧، وشرح الكوكب المنير ١/٣٢٧.
والأبهري هو محمد بن عبد الله التميمي، له: إجماع أهل المدينة، والرد على المزني. توفي ٣٧٥هـ. يُنظر: ابن فرحون، الديباج المذهب ٢/٢٠٦، والنووي، تهذيب الأسماء واللغات ٢/٢٧٣، ومخلوف، شجرة النور الزكية ص٩١.

(7) حكاه السمعاني، القواطع ٢/٨٢٢، والزركشي: البحر المحيط ١/١٥٧-١٥٨، وسلاسل الذهب ص١٠٦، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/٧٦٥، وابن العربي، نكت المحصول ص٤٧٢.

(8) يُنظر. الرازي، المحصول ١/٤١، والزركشي، البحر المحيط ١/١٥٧.
وأبو علي: الحسن بن الحسين ابن أبي هريرة، إمام الشافعية. له: شرح مختصر المزني. توفي ٣٤٥هـ. يُنظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣/٢٥٦، والصفدي، الوافي بالوفيات ١١/٣٢٤.

(9) يُنظر. الزركشي، البحر المحيط ١/١٥٨.

ابن القطان[(١)]، وبعض الحنابلة[(٢)]، كابن حامد[(٣)]، وأبي يعلى[(٤)].

القول الثالث: الوقف:

وهو قول أبي الحسن الأشعري[(٥)]، وأتباعه من الأشاعرة[(٦)]، وذهب إليه أكثر المالكية، كالباجي[(٧)]، وابن الحاجب[(٨)]، وكثير من الشافعية[(٩)]، كأبي بكر الصيرفي[(١٠)]، وبعض الحنابلة[(١١)]، كأبي الخطاب الكلوذاني فيما يظهر من

---

(١) ينظر: المرجع السابق ١/١٥٨.
وابن القطان هو: أبو الحسين أحمد بن محمد ابن القطان، من كبراء الشافعية، وله: الفروع. توفي ٣٥٩هـ. ينظر: الذهبي، السير ١٦/١٥٩، وابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية ١/٩٦.

(٢) ينظر: ابن العربي، نُكت المحصول ص٤٧٢، والزركشي، البحر المحيط ١/١٥٧-١٥٨، وسلاسل الذهب ص١٠٦، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/٧٦٥، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/٣٢٧.

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة ٤/١٢٣٨، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/٣٢٧.
وابن حامد: أبو عبد الله الحسن، الحنبلي، له: الجامع، وشرح الخرقي. توفي ٤٠٣هـ. ينظر: ابن الجوزي، مناقب أحمد ص٦٨٩، وابن مفلح، المقصد الأرشد ١/٣١٩، وأبو زيد، المدخل المفصل ١/١٣٥.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة ٤/١٢٤٣، وينظر أيضًا: ابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/٣٢٧.

(٥) حكاه السمعاني، القواطع ٢/٨٢٢، والرازي، المحصول ١/٤١.

(٦) حكاه السمعاني، القواطع ٢/٨٢٢، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦٨.

(٧) ينظر: الباجي، إحكام الفصول ٢/٦٨٧.

(٨) ينظر: ابن الحاجب، مختصره، [العضد] ١/٢٢٨.

(٩) ينظر: النووي، المجموع ١/٢٦٣، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦٨.

(١٠) حكاه عنه الرازي، المحصول ١/٤١.
وهو: محمد بن عبد الله، أبو بكر الصيرفي، له: شرح الرسالة، كتاب في الإجماع، كتاب في الشروط. توفي ٣٣٠هـ. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣/١٨٦، والبغدادي، تاريخ بغداد ٣/٦٨.

(١١) انظر: الزركشي، البحر المحيط ١/١٥٩-١٦٠، والمرداوي، التحبير ٢/٧٦٥-٧٦٦، وابن العربي، نُكت المحصول ص٤٧٢.

اختياره[1]، وابن قدامة[2].

وأما معنى الوقف عندهم فيحتمل: أن لا حكم لها ما لم ترد البعثة: وهو اختيار جماعة[3].

وهذا لا يراه الرازي وقفًا، بل قطعًا بعدم الحكم، وقبل تفسيره: بأنَّا لا ندري هل هناك حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر؟[4].

واختار البيضاوي تفسيره بعدم العلم بالحكم، وذكر أن هذا هو مراد أبي الحسن؛ فالحكم عنده قديم، فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم، وهو خلاف مذهبه الكلامي[5].

---

(١) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ٤/٢٧٠-٢٧١.

(٢) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر [بشرح ابن بدران] ١/١١٩.

(٣) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع ١/٥٦٨.

(٤) ينظر: الرازي: المحصول ١/٤١.

(٥) ينظر: البيضاوي، المنهاج [بشرح الإبهاج] ٢/٣٧٩-٣٨٠. وتعقب السبكيُّ البيضاويَّ في الإبهاج ٢/٣٨٣.

المطلب الرابع
الأدلـة

استدل أصحاب القول الأول: القائلون بالإباحة: بقول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]. فهذا استفهام إنكاري يفيد الذم والتوبيخ، فمقتضى الآية أن الأصل في الأعيان المنتفع بها الإباحة(١).

واستدلوا بأن الحكيم لا يخلق شيئًا إلا لغرض ووجه من الحكمة يقتضي خلقه، وقد خلق الله تعالى هذه الأعيان فلا يخلو إما أن يكون خلقها للمنفعة أو المضرة. وبطل أن يكون خلقها للمضرة، لأن هذا لا يليق بالحكيم. فبقي القسم الثاني وهو أنه خلقها للانتفاع بها. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩](٢).

واستدل أصحاب القول الثاني: القائلون بالحظر: بقول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ﴾ [المائدة: ٤]. فالمتقدم قبل الحلّ التحريمُ، فدل على أن حكم الأشياء كلها على الحظر(٣).

---

(١) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/٧٦٦-٧٦٨.

(٢) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/٧٦٧، وابن قدامة، روضة الناظر [بشرح ابن بدران] ١/١١٨.

(٣) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/١٦١.

واستدلوا بأن الأشياء كلها ملك الله تعالى، وله الخلق والأمر، وملك الغير لا يجوز تناوله إلا بإذنه، فوجب أن تكون الأشياء كلها على الحظر[1].

وتُعقِّب: بأن تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه إنما يثبت بتحريم الشرع، وكلامنا في حكم أفعال العقلاء قبل الشرع، ثم إن التصرف في ملك الغير بغير الإذن إنما كان حرامًا لأنه سبب في الإضرار به، وذلك معدوم في حق الله ﷻ[2].

واستدل أصحاب القول الثالث: القائلون بالوقف: بقول تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩]. فمن ادّعى تحليل شيء أو تحريمه بغير إذنه فقد افترى عليه[3].

واستدلوا بأنه إذا أطلقنا الحكم بأن العقل يحكم فيها بالحظر، فإن ذلك يقتضي عدم جواز أن يرد الشرع بالإباحة، وكذلك القول في حكم الإباحة، إذا أطلقنا الحكم بأن العقل يحكم فيها بالإباحة، لم يجز أن يرد الشرع بحظر؛ لأن الشرع لا يجوز أن يرد بخلاف مقتضى العقل. كما أن الشرع قد نوّع الأعيان وقسمها إلى حظر وإباحة[4].

وكذلك بأنه ليس في العقل حُسن حسن، ولا حظر محظور، ولا إباحة مباح، ولا وجوب واجب[5].

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/ ٨٢٩، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ٧٣، والمرداوي، التحبير ٢/ ٧٦٨.

(٢) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ٧٣-٧٤، وابن قدامة، روضة الناظر ١/ ١١٩.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/ ٨٣٠.

(٤) ينظر: ابن العربي، المحصول ص٤٧٢، والشيرازي، شرح اللُّمع ٢/ ١١٢٠، والباجي، الإحكام ص٢٣٥.

(٥) ينظر: الباجي، إحكام الفصول ٢/ ٦٨٧-٦٨٨.

الراجح:

إنَّ الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع يُتوقَّف فيها؛ فلا يقال إنها على الإباحة أو التحريم؛ فهي أحكام شرعية، وقبل ورود الشرع ليس عندنا دليل على إطلاق تُسمَّى الإباحة أو الحظر؛ لأنها مسميات خاصة بالشرع، ولها ضوابط.

إضافة إلى أن القول بالإباحة أو الحظر اللذين اشتهرا عن المعتزلة، تفريع منهم عن التحسين والتقبيح العقليين، وقولهم بالصلاح والأصلح، فمنْ لم يوافق المعتزلة في مآخذهم كالتحسين والتقبيح العقليين، وقال بالإباحة أو الحظر فقد تناقض؛ فإنه لذلك يحتاج إلى استناد إلى أسباب غير ما استندت إليه المعتزلة[1].

نوع الخلاف وثمرته:

ذهب بعض العلماء إلى أن الخلاف لفظي، لاتفاق الجميع سواء كان من القائلين بالوقف أو الإباحة أو الحظر على أن العبد لا يؤاخذ عليها إلا بعد ورود الشرع[2].

والقائلون بالإباحة أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك؛ فهو موافق لمن قالوا بالإباحة في التحقيق؛ لأنهم قالوا: لا يثاب على الامتناع منه، ولا يأثم بفعله، فهو خلاف عبارة[3].

لكن لما ترتب على الخلاف فائدة، وأنه لم يخلُ وقتٌ من شرع؛ ولأنه أول ما خُلق آدم عليه السلام أمرهما الله ونهاهما[4].

---

(1) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٢٩.

(2) ينظر: الزركشي، سلاسل الذهب ص١٠٢-١٠٣.

(3) ينظر: أبو يعلى، العدة ٤/ ١٢٤٢، والجويني، البرهان ١/ ٨٢.

(4) ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه ١/ ١٧٨، وأبو يعلى، العدة ٤/ ١٢٥٠، والكلوذاني، التمهيد ٤/ ٢٧١.

فلم تخلُ الأمة من حُجة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ٣٦][1]، كان هذا مرجِّحًا لمعنوية الخلاف، لا لفظيته.

ومن الفوائد المتصورة:

الأولى. مسألة مَن خُلق ببرية، لم يعرف شرعًا، وعنده فواكه، أو من خلق في جزيرة، ولم يبلغ أهلها الدعوة، فهل يعلم أهلها إباحة هذه الأجناس أم لا؟[2].

الثاني: مسألة مَن حرّم شيئًا أو أباحه، فقال: بقيتُ على حكم العقل، هل يصح ذلك؟ وهل يلزم خصمه احتجاجه بذلك؟ فهذا مما يحتاج إليه الفقيه. فمن حرم شيئًا أو أباحه بقي على حكم الأصل، ليتمسك به عند عدم الأدلة[3].

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان ٢/ ٤٢٩، وابن مفلح، أصول الفقه ١/ ١٧٨، وأبو يعلى، العدة ٤/ ١٢٥٦.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة ٤/ ١٢٤٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢١/ ٥٣٩، وابن مفلح، أصول الفقه ١/ ١٧٩، والزركشي، البحر المحيط ١/ ١٦٣.

(٣) ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه ١/ ١٧٩. وانظر أيضًا: ابن قدامة، روضة الناظر ١/ ١٢٠، وتعليق ابن بدران عليه.

الفصل الثّالث

الأثر الكلامي في مباحث الأدلة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوّل: الأثر الكلامي في دليل الكتاب.

المبحث الثّاني: الأثر الكلامي في دليل السُّنَّة.

المبحث الثّالث: الأثر الكلامي في مسائل النسخ.

المبحث الرّابع: الأثر الكلامي في مسائل القياس.

تمهيد

حظيت مباحث الأدلة بقسط وافرٍ من التناول الأصولي تأصيلًا وصيغًا وتقسيمًا؛ فهي المثمِر للأحكام، كما عبّر أبو حامد رحمه الله[1]، فوجب إمعان النّظر فيها وفي أقسامها.

وإنه لمن الجدير بالذكر أن يقال: إنّ مباحث الأدلة تمثّل أهم نقاط التّماس الأصولي الكلامي، وأشدُّها تماسًّا: المسائلُ المتعلقة بمباحث (الكتاب، والسُّنَّة، والقياس).

فقدرْنا أنّ مسائل الكتاب والسُّنَّة والقياس قد اشتملت على نقدٍ مفصّلٍ لبعض الآراء الكلامية التي بُحثت وأثّرت أو نُقلت إلى علم الأصول.

وفي مباحث الكتاب ناقش أبو المظفّر رحمه الله مسألة القول بالصّرفة في إعجاز القرآن الكريم، وفي مبحث السُّنَّة ناقش عدة مسائل، كصيغة الخبر، ومدى إفادة أخبار التواتر للعلم الضروري، وإفادة أخبار الآحاد للظن، ومسألة عدالة الصحابة رضي الله عنهم، وأما مبحث القياس فناقش فيه مباحث تعليل أفعال الله تعالى، ورعاية الصلاح والأصلح، ومبحث العلة؛ هل هي أمارة أو مؤثرة؟

فهذه المباحث تجاذبتها منازعُ شتّى؛ أصولًا وكلامًا، والخلاف في أكثرها منهجيٌّ أصوليٌّ وكلاميٌّ.

---

(1) ينظر الغزالي، المستصفى ٦/٢٨-٢٩.

المبحث الأوّل
الأثر الكلامي في دليل الكتاب

وفيه مطلب واحد، وهو:

القول بالصَّرفة في إعجاز القرآن الكريم:

تناول الأصوليون قضية إعجاز القرآن الكريم، هل كان الإعجاز بنظمه وتأليفه أو بالصَّرفة؟ عند التعريف بأدلة الأحكام، ومنها دليل الكتاب، وتعريف القرآن، وحدّ إعجازه[1].

وحقُّ مسألة الصَّرفة وعلاقتها بإعجاز القرآن أن تكون لعلوم القرآن أو البلاغة خالصة لهم من دون الأصول؛ لولا وثاقة صلتها بدليل الكتاب، وحدّ إعجازه، فاضطر الأصوليون إلى النَّظر فيها، فكان الحظُّ الأصوليُّ مُحمَّلًا مُقتضَبًا؛ التعريف وإيضاحه، وبعض استجرار للأصول الكلامية المؤثرة في الخلاف الأصولي. أما حظُّها في علوم القرآن والبلاغة فحديث المُستوعِب المُستوفِي، مع اختلاف جهة التناول والمقصد.

(1) ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه ١/٣٠٧-٣٠٨، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٣/١٢٢٩، والزركشي، البحر المحيط ١/٤١٤-٤١٨، والشثري، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٤٨٨.

وعلى كلٍّ، فإنَّ إيراد مبحث الصَّرفة هنا متعيِّنٌ؛ فقد أولاها أبو المظفَّر تحريرًا وتكرارًا في كتبه، وللعلم الكلام فيها حضورٌ وأثرٌ.

ولتصور الموضوع جيدًا؛ يحسن تصور حقيقتها، فالصَّرفة بالصاد المشدَّدة المفتوحة لا المكسورة[1]، وقد عرَّفها أبو الحسن الرُّمَّاني[2] بأنها: «صرف الهمم عن المعارضة»[3]. وعرَّفها الخطابي بأنها: «صرف الهمم عن المعارضة، وإن كانت مقدورًا عليها، وغير معجوز عنها؛ إلا أن العائق من حيث كان أمرًا خارجًا عن مجاري العادات صار كسائر المعجزات»[4].

نقد الإمام السمعاني:

يرى رحمه الله أنَّه ما من سورة من القرآن إلا وهي مُعجزةٌ، وأنه لم يكن الإعجاز على العموم إلا في النَّظْم، ردًا على من جعل إعجاز القرآن في الإخبار بالغيوب، فأشار صراحة إلى أن إعجاز القرآن في «النَّظْم»[5].

كما وصف القول بالصَّرفة بالقول الباطل والزعم الكاذب، ونعت قائله وهم المعتزلة بالابتداع، فيقول: «ولا نقول كما قال بعض المبتدعة: إن نفس

---

(١) أما الصِّرفة بالكسر والتشديد: فهي الخالص من كل شيء. ينظر: ابن منظور، لسان العرب ٩/ ١٩٢-١٩٣، مادة: (صرف).

(٢) هو علي بن عيسى، أبو الحسن الرماني، المعتزلي، وكان يتشيع. له: تفسير القرآن الكريم، وشرح سيبويه، والجمل. توفي ببغداد ٣٨٤هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان ٣/ ٢٩٩، والذهبي، سير أعلام النبلاء ١٦/ ٥٣٤.

(٣) الرماني، النكت في إعجاز القرآن ص١١٠.

(٤) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ط٣. ص٢٢.

(٥) السمعاني، الاصطلام ١/ ٢٣٩.

والنظم لغة: جمع اللؤلؤ في السلك. واصطلاحًا: تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل. انظر: الجرجاني، التعريفات ص٢٤٢، وابن تيمية، الجواب الصحيح ٥/ ٤٢٨.

القرآن ليس بمعجز، وأنَّ فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهلية لا تكون دون فصاحته، وإنما الإعجاز في القرآن هو أن الله ﷻ منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه. وهذا قولٌ باطلٌ وزعمٌ كاذب»، وبيَّن أن القرآن معجز بنفسه، وأنه لا يجوز أن يأتي أحد بمثله في جزالته وفصاحته ونظمه، وكذلك من حيث معانيه هو معجز للخلق عن الإتيان بمثله، ومع تحدي الرسول ﷺ وطلبه إياهم أن يأتوا بمثله فعجزوا عنه(١).

ويقول: «والإعجاز في نظمه، لأنه نظم خارج عن أقسام كلام العرب، فإذا اختل النظم ذهب الإعجاز، وإذا ذهب الإعجاز لم يكن قرآناً»(٢). وقال: «فأتوا بسورة من مثله في البلاغة، والنَّظم، وصحة المعنى»(٣).

وذكر أن معنى «الشفاء» في قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢]: «ظهور دليل الرسالة منه بالإعجاز، وعجيب النَّظم والتأليف»(٤).

فنصوص أبي المظفر في الإعجاز مُشبعةٌ بنقد مسلك بعض المعتزلة في قضية الإعجاز، ووصفه بالبدعة، ولكنه لم يُشر إلى المأخذ الكلامي الذي انطلقوا منه.

والظاهر أنَّ مفهوم الصَّرفة لم يغبْ عن البيئة الاعتزالية، وإليهم يُنسب ابتداءً القول بها، خاصةً النَّظام(٥).

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/١٠٤-١٠٥.

(٢) السمعاني، الاصطلام ١/٣٣٧.

(٣) السمعاني، تفسير القرآن ٢/٢٨٤.

(٤) المرجع السابق ٣/٢٧٣.

(٥) هو إبراهيم بن سيار، أبو إسحاق النَّظام، شيخ المعتزلة، له: كتاب الطفرة، والجواهر والأعراض. توفي بضع وعشرين ومئتين. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤١، والصفدي، الوافي بالوفيات ٦/١٢.

ثم تتابع أصحابه وغيرهم عليه، على اختلاف في صورة الصَّرفة التي يقولون بها، ولم يستطع شبحُهُ أن يختفي عن أنظارهم، وذهب البعض إلى أن البلاغة ككلٍّ قد عاشت في بيئة المتكلمين[1].

أما وجه الارتباط بين الصَّرفة والأصول الكلامية الاعتزالية؛ فأُولى أصولهم الكلامية التي يظهر للمطالع أنهم بَنَوه عليها: الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

فإنَّ المعتزلة قد أنكروا أن يكون الله تعالى قد تكلّم بالكلام حقيقة، وينزهونه -بناءً على مبدأ التوحيد عندهم- عن الألفاظ والحروف، فينسبون القرآن إلى غيره، فيقولون: إنه مخلوق في محلٍّ قائم بذلك المحل، وليس قائمًا بالله ذاته، وذهب بعضهم إلى أن القرآن يستحيل أن يكون في مكانين في حالة واحدة، فالذي نقرؤه هو حكاية عن المكتوب الأوَّل في اللوح المحفوظ؛ فما نقرؤه هو خلقنا وفعلنا، مخالفين بذلك منهج أهل السُّنَّة والجماعة، فإنه إذا خلق الله صفة في محل كانت الصفة لذلك المحل، ولم تكن صفة لربِّ العالمين، فإذا خلق طعمًا أو لونًا كان ذلك المحل هو المتحرِّك المتلوِّن به[2].

ويرى ابن كثير أنَّ قولهم بالصَّرفة مُفرَّع على اعتقادهم أنَّ القرآن مخلوق، خلقه الله في بعض الأجرام، ولا فرق عندهم بين مخلوق ومخلوق، يقول: «وقولهم هذا كفرٌ وباطلٌ، وليس بمطابق لما في نفس الأمر، بل القرآن كلام الله، غير مخلوق، تكلَّم به كما شاء تعالى»[3].

فلازم أصولهم هذه أنَّ القرآن فاقد لصفة الإعجاز في الألفاظ والأسلوب؛ لأنها حكاية وترجمة لتلك المعاني.

---

(١) ينظر: قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ص٣١٦، وسلطان، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة ص٤٨.

(٢) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١/٦٩، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢/٤٠.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية ٨/٤٢٧.

ويضطرب المعتزلة؛ فينسبون ألفاظ القرآن وأسلوبه، وبلاغته -إن كانت- إلى الواسطة، وهي اللوح المحفوظ، أو جبريل عليه السلام، أو محمد ﷺ.

ومن ذلك: قول القاضي عبد الجبار في أحد مواضع مجادلته: «من أين لك أولًا أن هذا كلام الله تعالى دون أن يكون كلام محمد أو كلام غيره؟!»[1].

ويقول أيضًا: «إنما يصحُّ هذا السؤال بين مَن يعترف بإعجاز القرآن إذا اختلفوا في الوجه الذي صار مُعجزًا، وغرضنا في هذا الباب الكلام على المخالفين الذين يظنون أنَّ التحدي لا يصحُّ به على وجه»[2].

فهنا يعتبرون بلاغة القرآن وفصاحته غير مُعجزة؛ لكونها غير صادرة من الله، بخلاف المعاني التي وقع بها الإعجاز، وهذا هو معنى القول بالصَّرفة وليُّه الذي ذهب إليه النَّظَّام خصوصًا، وأما الذين جمعوا بين القول بالصَّرفة والإعجاز البلاغي فهم متناقضون[3].

وأما الأشاعرة: فإنهم يقولون: إنَّ الإعجاز في نظمه وتأليفه، ولا يقولون بالصَّرفة، وهذا في الحقيقة يكون مُشكلًا مع إثباتهم للكلام النفسي، يقول الزركشي: «الإعجاز يقع عندنا في قراءة كلام الله، لا في نفس كلامه، على الصحيح من أقاويل أصحابنا»[4].

فهذا الإشكال سببه القول بالكلام النفسي؛ فالقرآن الموجود في المصاحف عندهم ليس هو كلام الله نفسه، وإنما قراءته، وهذا خرق للإجماع، والحقيقة هي أن الناس ألزموا الأشاعرة بأن القرآن إذا كان مجازًا عن كلام الله، فإنه يلزم ألا يكون التحدي قد وقع به، وإنما وقع بالكلام النفسي الواحد الأزلي القائم بذات الله، فعلى هذا يكون الناس قد وقع عليهم التحدي بما لم يطلعوا عليه[5].

---

(١) عبد الجبار، المغني ٧/ ٧٢.

(٢) المرجع السابق ١٦/ ٢٠٨.

(٣) ينظر: الشهري، القول بالصرفة في إعجاز القرآن ص٤٤-٤٦.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ١/ ٤١٦.

(٥) ينظر: السجزي، رسالة في الرد على من أنكر الحرف والصوت ١٦٧-١٦٨.

ولما رأوا هذا الإشكال وبشاعته، احتجوا بأن الإعجاز دلالة الصدق، ودلالة الصدق لا تتقدم الصدق، وكلام الله تعالى أزلي، فوجب أن ينصرف ذلك إلى القراءة الحادثة، ولأنّ الإعجاز وقع في النّظم، والنّظم يقع في القراءة، وكلام الله ليس بحرف ولا صوت[1].

فهذا كله اختيار منهم لرأي يوافق المعتقد الكلامي، ولا يُظهر تناقضًا لدى أصحابه، لذلك فإنهم قد اختاروا أنّ الإعجاز ليس في نفس كلام الله، وإنما في القراءة.

وهذا يُشكِلُ جدًا مع كثير من آي التنزيل؛ فالقرآن سمّاه الله «كلامًا»، وسمّاه «كتابًا»، فقال: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقال: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، وقال: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠].

وقد كان الواجب عليهم أن يقولوا: هذا القرآن بسوره وآياته هو كلام الله، وهو الذي وقع به التحدي، وإلا فإن تفريقهم هذا بين القراءة والكلام بغير دليل.

يقول الزركشي في قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]: «فالمراد قراءة القرآن بدليل أنه تحدّى بالسورة، والسورة ترجع إلى القرآن لا المقروء»[2].

وهذا فيه إشكال أيضًا، حيث جعلوا بهذا المُعْجِز هو قراءة القرآن، والقراءة نفسها ليست مُعجِزة؛ لأنه يمكن كل أحد أن يقرأه، فلا يتصور أن تجعل قراءته هي المعجزة[3].

وقد يرجع الخلاف كذلك إلى أصل المعتزلة وهو العدل الإلهي؛ وفحواه أنّ العبد قادر خالق لأفعاله، خيرها وشرها، وبناءً على ذلك فما لم يقدر عليه

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ١/٤٤٦.
(٢) المرجع السابق ١/٤٤٦.
(٣) ينظر: عبد الله، مسائل أصول الدين المبحوثة ١/٤٤٩-٤٤٨.

العبد فقد انصرف عنه لسبب، قد يبرز التبرير المعقول، وقد يشطح به الخيال، فرأي النَّظَّام هو المحصلة التلقائية لمذهب المعتزلة في العدل الإلهي(١).

لكن إرجاعه إلى مبدأ العدل مُشكِل ويبرز التناقض لديهم، ووجه ذلك أنَّ الصَّرفة التي تبناها متكلمو المعتزلة تتعارض مع العدل عندهم، فكيف يكون العدل في التحدي مع سلب قدرات الإنسان؟، وهم بهذا في الحقيقة مجبرون عن ترك فعل ما طولبوا به إجبارًا مفاجئًا لا مخلص له، ولا إرادة لهم فيه، ولا يملكون له دفعًا، فهم قادرون عاجزون في وقت معًا(٢).

ومن الأصول الكلامية المؤثرة: **القول بالتحسين والتقبيح العقليين**:

فهم يرون أن ما رآه العقل حسنًا، فهو عند الله حسن، ومن رآه العقل قبيحًا، فهو عند الله قبيح. وعليه، فإن العقل لا يحيل على العرب أهل الفصاحة والبلاغة والبيان أن يأتوا بمثل القرآن لولا أن الله صرف هممهم، فجعل النَّظَّام ما رآه العقل حَكَمًا في هذه المسألة(٣).

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: القول بالصَّرفة في إعجاز القرآن الكريم:

١) التحسين والتقبيح العقليان.

٢) الخلاف في صفة كلام الله.

٣) مبدأ العدل الإلهي عند المعتزلة.

---

(١) ينظر: سنقاط، إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة ص٥٥. والتركي، القول بالصرفة في إعجاز القرآن الكريم، مجلة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها ص١٧٩

(٢) ينظر: شاكر، مداخل إعجاز القرآن، د.ط ص١٦، والشهري، القول بالصرفة في إعجاز القرآن ص٦٢.

(٣) ينظر: الترتوري، الإعجاز البياني، مجلة البحوث الإسلامية ص٣٩١. والشهري، القول بالصرفة ص٤٢-٤٣.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أنّ القرآن معجزةُ الرسول ﷺ التي أوتيها، وتحدَّى بها العرب أن يأتوا بمثلها، فقد بلغ القرآن من الفصاحة مبلغًا أعجز الخلق عن أن يأتوا بمثله[1].

ووقع الخلاف في وجه ذلك، هل هو نظمه وتأليفه؟ أو أن الله صرفهم عن المعارضة؟ على قولين:

القول الأوَّل: إن إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه:

وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة[2]، والأشاعرة[3]، وبعض المعتزلة[4]، كالجشمي[5].

فيرون أن القرآن الكريم معجز في فصاحته، وبلاغته، ونظمه، وتراكيبه، وأساليبه، وما تضمنه من الأخبار الماضية والمستقبلة، وما اشتمل عليه من الأحكام المحكمة الجلية[6].

---

(١) ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح ٥/٤٣١.

(٢) ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن ص٢٧، وابن تيمية، الجواب الصحيح ٥/٤٣١، وابن كثير، البداية والنهاية ٨/٥٤٧.

(٣) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، د عط ص٣٥، والجويني، لمع الأدلة ص١٢٥، والغزالي، الاقتصاد ص١٢٣.

(٤) حكاه الآمدي، أبكار الأفكار ٤/٦٩.

(٥) ينظر: الجشمي، عيون المسائل في الأصول ص١٦٤.

(٦) ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح ٥/٤٢٨، وابن كثير، البداية والنهاية ٨/٥٤٧-٥٤٨.

القول الثاني: إن إعجاز القرآن في الصَّرفة:

وهو قول النَّظَّام، وتبعه جماهير المعتزلة[1]، ونُسب إلى الجاحظ[2]، وابن حزم[3].

ويقولون: إنَّ نظم القرآن، وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي ﷺ، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته، فإنَّ العباد قادرون على مثله، وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف، فهم يرون أن الإعجاز في الصَّرفة[4].

---

(١) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين ١/٢٩٦، والباقلاني، إعجاز القرآن ص٣٠، وعبد الجبار، المغني ١٦/٢٢٠، والجاحظ، خلق القرآن [رسائل الجاحظ ٣/٢٨٧]، والجشمي، عيون المسائل ص١٦٤، والزمخشري، الكشاف ٢/٣٨٥ و٦/٤٢٤ و٦/٤٣٧، والبغدادي، الفرق بين الفرق ص١٤٣.

(٢) قد حكى أبو المظفر أنه سمع والده رحمه الله يقول عن الصرفة: «إن هذا قول اخترعه الجاحظ، ولم يسبقه إليه أحد، ومن قال به بعده فإياه اتبع، وعلى منواله نسج». القواطع ١/١٠٥.

وفي نسبته إلى الجاحظ إشكال، فإنه يقول: «فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظّام ولمن نجم بعد النظّام، ممن يزعم أن القرآن خلْقٌ، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيلٌ، وليس ببرهان ولا دلالة». كتاب «خلق القرآن» [رسائل الجاحظ ٣/٢٨٧].

ويقول في الحيوان، ط٢، ٤/٨٩: «ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن، بعد أن تحدَّاهم الرسول بنظمه. ولذلك لم نجد أحدًا طمع فيه. ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القضية على الأعراب وأشباه الأعراب، والنساء وأشباه النساء، ولألقى ذلك للمسلمين عملًا، ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال».

وذكر الآمدي أنه يقول: وجه الإعجاز فيه ما اشتمل عليه من البلاغة التي تتقاصر عنها سائر ضروب البلاغات. ينظر: أبكار الأفكار ٤/٦٩، والرافعي، إعجاز القرآن، ط٨، ص١٠٢، والشهري، القول بالصرفة ص٦٤-٧١، وعبد الله، مسائل أصول الدين المبحوثة ٦/٥٣٤.

(٣) ينظر: ابن حزم، الفصل ١/١٣٥، و٣/٢٥، وأبو موسى، الإعجاز البلاغي، ط٢، ص٢٧٤-٢٨٣، والشهري، القول بالصرفة ص٥٦.

(٤) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين ١/٢٩٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق ص١٢٨، والباقلاني، إعجاز القرآن ص٣١.

الأدلة:

استدل **أصحاب القول الأول**: بآيات التحدي، وفيها عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن، وسكوتهم عن المعارضة، مع توفر دواعيهم عليها(١).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣].

واستدلوا بإجماع المسلمين قبل القائلين بالصرفة على أن القرآن معجزة الرسول ﷺ الدالة على صدقه، فالقول بأنه لا إعجاز في القرآن؛ بل الصرفة، يكون خرقًا لإجماع المسلمين(٢).

واستدل **أصحاب القول الثاني القائلون بالصرفة**: بأن الله كما صرف قدرة الناس عن الإتيان بمثل معجزات الأنبياء كإحياء الموتى والناقة وغيرها، فهو قادرٌ على أن يجعلهم يفعلون، لكنه لم يشأ وصرف قدرتهم، كذلك القرآن فإنه قدر على أن ينطق فلانًا من الناس بمثل القرآن لكنه لم يشأ، فسلب القدرة على ذلك(٣). وهذا التحليل مفتقر إلى أدلة تدعمه.

الراجح:

إنَّ القرآن معجزٌ بنفسه؛ في فصاحته، وبلاغته، ونظمه، وتراكيبه، وأساليبه، وما تضمنه من الأخبار الماضية والمستقبلة، وما اشتمل عليه من الأحكام المحكمة الجلية.

وقولهم: إن إعجازه هو ما فيه من الإخبار بالغيوب: فهذا يُرَدُّ عليهم، فالإخبار وما أشبهه، نوع من إعجازه، ولكنه ليس في كل سورة من القرآن؛ فكل

---

(١) ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١/١٠٤.

(٢) ينظر: الآمدي، أبكار الأفكار ٤/١٠٣.

(٣) ينظر: الشهري، القول بالصرفة في إعجاز القرآن ص٦٣.

سورة معجزة بنفسها، لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها، كما قال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣][1].

وقولهم: «إن الله صرفهم»: فهذا غير مطابق للواقع؛ فقد وُجدت بعض المحاولات التي باءت بالفشل، كمحاولة مسيلمة الكذاب، فجاء بكلام فضح به نفسه، وظهر عجز الخلق عن الإتيان بمثله، فهم مُمكَّنون ولديهم الآلة، ويجدون دواعيهم إلى المعارضة حاصلة، لكنهم يحسُّون من أنفسهم العجز عن المعارضة، ولو كانوا قادرين لعارضوه[2].

ومن وجوه إبطال هذا القول: لو كانت المعارضة ممكنة، وإنما منع منها الصرفة، لم يكن الكلام معجزًا، وإنما يكون المنع معجزًا، فلا يتضمن الكلام فضلًا على غيره في نفسه[3].

وقولهم: «إن الخلق بإمكانهم الإتيان بمثل هذا القرآن»: فهذه المقالة قد ردَّ الله عليها وأبطلها، فيقول تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨][4].

نوع الخلاف:

الخلاف بين القائلين بالصرفة والقائلين إن الإعجاز بنظمه وتأليفه، خلاف معنوي، ويترتب عليه تضليل المخالف وتبديعه، وقد أثارت قضية الصرفة أثرًا كبيرًا مع خطأ التقرير الاعتزالي لها؛ إذ دفعت العلماء إلى البحث عن وجوه الإعجاز، وتوصلوا إلى أن القرآن معجز ببلاغته وتراكيبه، وأساليبه، وإخباره بالأخبار الماضية والمستقبلة، وغيرها مما توصل إليه العلماء.

---

(١) ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن ص٢٢-٢٤، وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/١٦، والسمعاني: الاصطلام ١/٢٣٩، وتفسير القرآن ٤/١٨٧، والقواطع ١/١٠٤-١٠٥.

(٢) ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح ٥/٤٣٠.

(٣) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن ص٣٠.

(٤) ينظر: ابن تيمية، الجواب الصحيح ١/٢٧٧، وينظر: ابن كثير، البداية والنهاية ٨/٥٤٧-٥٤٨.

ومع بُطلان القول بالصّرفة، إلا أنها أدّت إلى نشأة البحث عن الوجوه البديلة، فكان على العلماء أن يبحثوا عن الوجوه الأخرى التي يمكن أن تكون دليلاً على الإعجاز، كالإعجاز التشريعي والعلمي وغيرها، فاتجه العلماء إلى البحث والتنقيب، فاهتدوا إلى بيان أسرار البلاغة في الكتاب المبين المنزل من عند الله العزيز الحكيم، ورُبّ ضارة نافعة[1].

---

(١) ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن ص٢٧، والعمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز ص٣٦، والتركي، القول بالصّرفة ص١٨٢، والقطان، مباحث في علوم القرآن، ط٣، ص٢٦٠.

المبحث الثَّاني

الأثر الكلامي في دليل السُّنَّة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: إفادة أخبار التواتر للعلم النظري.

المطلب الثَّاني: إفادة خبر الآحاد للظَّن.

المطلب الثالث: نفي العدالة عن بعض الصحابة ﷺ.

المطلب الأوَّل

إفادة أخبار التواتر للعلم النظري

تناول الأصوليون قضية نوع العلم الذي يُفيده التواتر في قضايا علم أصول الفقه ضمن مباحث الأخبار، كما تناولها علماء الحديث في مباحث التواتر[1].

ونصّ أبو الحسين المعتزلي على أنها مما لا يحتاج إليه في علم الأصول[2]، وكذا أبو المظفر، فيقول: «والمسألة من أصول الدِّين، وليست من باب أصول الفقه، فتركنا الإطناب في ذلك»[3].

وقد أثّر المتكلمون في نشوء صبغة أصولية كلامية تكتنف قضية التواتر.

ولتصور الخلاف في المسألة والمواد الكلامية المؤثرة في هذا الخلاف يحسن إبراز حقيقة التواتر والضروري والكسبي باختصار:

فالتواتر: «خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم»[4].

وعند المحدثين: «الخبر الجامع لأمور أربعة: أحدها: عدد كثير أحالت العادة

---

(١) كما عند ابن حجر: نزهة النظر، ط١، ص٤٤-٤٥.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٨١.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/ ٥٠٧.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول ٤/ ٨٩. وينظر أيضاً: الآمدي، الإحكام ٢/ ٦٥٤، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٤.

تواطؤهم على الكذب. الثاني: روايتهم ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء. الثالث: كون مستند انتهائهم الحسُّ. الرابع: أن يصحب خبرهم إفادة العلم لسامعه»[1].

وأما العلم الضروري فهو: «ما لزم أنفس الخلق لزومًا لا يمكنهم دفعه، والشك في معلومه»[2].

وأما العلم النظري فهو: ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة، ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه[3]. وقيل: العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر[4].

نقد الإمام السمعاني:

يرى ﷺ أن خبر التواتر يفيد العلم الضروري، وانتقد رأي أبي القاسم البلخي المعتزلي بأن التواتر يفيد العلم الكسبي. وعرف العلم الضروري بأنه «العلم الذي لا يخالجه شك، ولا يداخله ريب، ولا يمكن للإنسان دفعه عن نفسه بوجه ما» وذكر أن هذا المعنى موجود في العلم الحاصل بخبر التواتر، كما هو موجود في العلم الحاصل بالعيان. ويرى أن المتكلمين قد أكثروا فيها، وذكروا كلامًا كثيرًا مرجعُهُ إلى الأصول الكلامية، وأنه قد اقتصر على القدر الذي يحتاج إليه الفقهاء[5].

فانظر هنا إلى هذه الأصول الكلامية التي أشار إليها الإمام أبو المظفر،

---

(1) مستفاد من ابن حجر، نزهة النظر ص٤٣.

(2) الباقلاني، الإنصاف ص١٤، وانظر: ابن تيمية: درء التعارض ١/١٠٦، و٧/٤٣٠، وتلبيس الجهمية ٢/١٨٥، ٤/٥٦١.

(3) ينظر: الباقلاني، الإنصاف ص١٤.

(4) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض ٣/٣٠٩.

(5) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٥٠٥، وينظر: ١/١٢٦.

ومرجعها إلى أمرين، الأوّل: تقديم العقل على النقل، والثّاني: القول بالتحسين والتقبيح.

فأما الأوّل: وهو تقديم العقل على النقل:

فمن خلال نصوص أئمة المعتزلة يتضح أنهم لا ينظرون إلى التواتر نظرة أهل السُّنّة بكونه مفيدًا للعلم الضروري أو القطعي، كما يقول النظّام: «الخبر المتواتر مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيهم يجوز أن يقع كذبًا»[1].

لذا يقدمون العقل على النقل، لأن جملة العقائد التي خالف المعتزلة فيها جماهير أهل السُّنّة والجماعة كان مستندها التواتر[2].

بل إن المعتزلة قد يحكمون على بعض الأحاديث بالكذب والوضع لمخالفتها لمقالاتهم في الصفات والقدر ونحوها، ويبدو ذلك في نص لأبي الحسين البصري، إذ يقول:

«وكثير مما يتضمّن الجبر والتشبيه ما لا يمكن تأويلُه إلا بتعسّف شديد، لا يتعذر مثله في كل كلام متناقض، وذلك يمنع أن يقوله النبي ﷺ، ولا يمنع أن يكون مَن روى ذلك من المتأخرين قد تعمد الكذب، ولا يمتنع أن بعض الصحابة ﷺ الذي رواه أن يكون لحقه سهو وغلط، وأن يكون النبي ﷺ حكاه عن غيره، وظن الراوي أنه حكاه عن نفسه، أو خرج عن سبب يغير فائدته، أو تقدّمه ما يعين حُكمه»[3].

ولا شك أن هذا يفتح باب شر بِرَدِّ نصوص العقيدة التي يرى البعض مخالفتها لمسلماته وأصوله.

---

(١) حكاه البغدادي، الفرق بين الفرق ص١٢٨.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص٣١٤-٣١٥.

(٣) البصري، المعتمد ٢/٨١.

ونُقل عن أبي الهذيل المعتزلي: «إن خبر دون الأربعة لا يوجب حكمًا، ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم بخبرهم، وخبر العشرين إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة».

فهو لم يُرِد باعتباره عشرين في الحُجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها، كما ذكر ذلك عبد القاهر البغدادي، وأراد بقوله: «ينبغي أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة»: واحدًا يكون على بدعته في الاعتزال والقدر، لأنه من لم يقل بذلك لا يكون عنده مؤمنًا ولا من أهل الجنة[1].

أما الأصل الثاني فهو قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين:

فقد قال أبو الحسين البصري: «إنما نعلم ما أخبرنا به إذا علمنا أن المخْبِر لم يخبر عن رأيه، بل أخبر عما لا لبس فيه، وأنه لا داعي له إلى الكذب، فنعلم أنه لم يتعمد الكذب لعلمنا أنه لا داعي له إلى الكذب، ونعلم أنه لا يجوز كونه كذبًا، وإن لم يتعمده، لعلمنا بظهوره وارتفاع اللبس فيه، فإذا فسد كونه كذبًا ثبت كونه صدقًا»[2]. فهذا البناء ضعيف، والمعوّل الأوّل.

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة إفادة أخبار التواتر للعلم النظري:

١) تقديم العقل على النقل.

٢) التحسين والتقبيح العقليان.

---

(١) ينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق ص١١٠.

(٢) البصري، المعتمد ٢/٨١، وينظر: الشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ٢/٤٥٤-٤٥٥.

تحرير محل النزاع:

اتفق علماء المسلمين على أنَّ خبر التواتر مفيدٌ للعلم[1]، خلافًا لبعض السُّمَنية[2] والبراهمة، قالوا: إن العلم لا يُستفاد إلا من الحواس فقط، وأما الأخبار وغيرها فليست مفيدة له[3].

ووقع النزاع في نوع العلم الذي يفيدُه التواتر، وبيان ذلك كالآتي:

القول الأوَّل: إنَّ العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري:

وهو مذهب جمهور العلماء[4]، والأشاعرة[5]، والمعتزلة[6].

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٨٠-٨١؛ وأبو يعلى، العدة ٣/ ٨٤١، والباجي، إحكام الفصول ١/ ٣٢٥، والكلوذاني، التمهيد ٣/ ١٥، وابن عقيل، الواضح ٤/ ٣٢٦، والآمدي، الإحكام ٢/ ٦٥٥، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٦.

(٢) نسبة إلى سومنات، وهم قوم من الهنود، دهريون، قائلون بتناسخ الأرواح، يعبدون الأصنام، وينكرون حصول العلم بالأخبار، وأنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث. ينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق ص٢٧٠.

(٣) حكاه البصري، المعتمد ٢/ ٨١، أبو يعلى، العدة ٣/ ٨٤١، والشيرازي: شرح اللُّمع ٢/ ٥٦٩، والتبصرة ٢٩١، والباجي، إحكام الفصول ١/ ٣٢٥، والجويني، البرهان ١/ ٥٧٨، والغزالي، المنخول ص٣٣٥، والرازي، المحصول ٢/ ٨٩، والآمدي، الإحكام ٢/ ٦٥٥، والطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/ ٧٥، والشثري، القطع والظن عند الأصوليين ١/ ١٧٤.
والأولى ألا يذكر قول هؤلاء في هذا الفن، وقد عُلِّل إيراده تشنيعًا عليهم، ولمعرفة شبههم؛ كي لا يغتر بها مسلم. كما فعل المازري، إيضاح المحصول ص٤٢٦، والبرماوي، الفوائد السنية ٢/ ٤٩٦.

(٤) حكاه الرازي، المحصول ٢/ ٩٠؛ والعضد، شرح المختصر ١/ ٣٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر العاطر ١/ ٢٤٧، وينظر: الكلوذاني، التمهيد ٣/ ٢٢-٢٣.

(٥) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ٢/ ٥٧٥، والكلوذاني، التمهيد ٣/ ٢٢-٢٣، والرازي، المحصول ٢/ ٩٠، والآمدي، الإحكام ٢/ ٦٦١؛ والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢/ ٧٩، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٦، والهندي، نهاية الوصول ٧/ ٢٧٢٧، وابن حجر: نزهة النظر ص٤٤، وله أيضًا: النكت على ابن الصلاح ١/ ٣٧٢.

(٦) حكاه أبو الحسين البصري، المعتمد ٢/ ٨٢.

القول الثاني: إنَّ العلم الحاصل عن خبر التواتر نظري:

وهو مذهب بعض المعتزلة؛ كأبي القاسم الكعبي[1]، وأبي الحسين البصري[2]، وبعض الأشاعرة؛ كالجويني[3]، وظاهر كلام الغزالي[4]، والدَّقاق[5]، وبعض الحنابلة؛ كأبي الخطاب الكلوذاني[6].

---

(1) حكاه الشيرازي، شرح اللُّمع ٢/ ٥٧٥، والرازي، المحصول ٢/ ٩٠، وابن تيمية، المسودة ١/ ١٠٤٠، والعضد، شرحه على ابن الحاجب ١/ ٣٦٨.

(2) ينظر: البصري: المعتمد ٢/ ٨١، والرازي، المحصول ٢/ ٩٠.

(3) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ٣٣٤-٣٣٥.

فقد جعل العلم الحاصل عقبه من باب العلم المستند إلى قرائن. وينظر: الهندي، نهاية الوصول ٧/ ٢٧٢٧. وردّ الأبياري على أبي المعالي. ينظر: التحقيق والبيان ٢/ ٥٩٩-٥٦٠.

(4) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ٢٥٣، والرازي، المحصول ٢/ ٩٠؛ والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢/ ٩٧، والأبياري، التحقيق والبيان ٢/ ٥٩٩.

ويرى الدكتور العلواني أنَّ عدَّ الغزالي في جملة القائلين بأنه نظري فيه نظر. ينظر: تحقيقه للمحصول ٤/ ٢٣١.

ولعل الوصف الدقيق لموقف الغزالي أنه «يفهم منه القول بأنه نظري»، وليس جزمًا به. فإنه يقرر أن العلم الحاصل من التواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه؛ مع أن الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضروريًا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة، كقولنا: «القديم لا يكون محدثًا» و«الموجود لا يكون معدومًا»؛ فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس، إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع. والثانية أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة؛ ولكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم، ولا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه. ينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ٢٥٣، والآمدي: الإحكام ٢/ ٦٦٢.

(5) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ٢/ ٥٧٥؛ والسبكي، الإبهاج ٥/ ١٨٢٦.

(6) ينظر الكلوذاني، التمهيد ٣/ ٢٤، والطوفي، شرح المختصر ٢/ ٧٩، وابن تيمية، المسودة ٢/ ١٠٤٠، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٧.

القول الثالث: التوقُّف:

وهو مذهب الشريف المرتضى[(١)]، والآمدي[(٢)].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بأنه لو كان العلم الحاصل عن التواتر نظريًا لم يقع إلا لمن هو من أهل النَّظر، ولزم اختلاف الناس فيه، فلما وقع العلم الحاصل لغير أهل النَّظر والاستدلال كالعوام والصبيان، كما وقع لأهل النظر، واشترك الجميع في ذلك، ثبت أن العلم الحاصل عن المتواتر ليس نظريًا، فثبت أنه ضروري[(٣)].

ورُدَّ هذا الدليل: بأنَّا لا نسلم أنه حاصل لمن ليس له أهلية النظر؛ وهذا لأن النَّظر في ذلك ليس إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبرين، وهو سهل حاصل للعوام والصبيان المميزين الذين يحصل لهم العلم بالمتواترات، وإنما هم ليسوا أهلًا للنظر الذي مقدماته نظرية خفية[(٤)].

واستدلوا بأن كل واحد يعلم بالضرورة أن علمه بوجود مكة وبغداد أقوى وأجلى من علمه بالمقدمات التي يُستفاد منها هذا العلم على رأي القائلين بأنه نظري[(٥)].

---

(١) حكاه الرازي، المحصول ٢/ ٩٠، العضد، شرحه على المختصر ١/ ٣٦٨، والهندي: نهاية الوصول ٧/ ٢٧٢٨.

والشريف المرتضى: هو علي بن أحمد، نقيب الطالبيين: له: الذخيرة في أصول الفقه، ونهج البلاغة. توفي ٤٣٦هـ. ينظر: الذهبي، السير ١٧/ ٥٨٨؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان ٣/ ٣١٣.

(٢) ينظر له: الإحكام ٢/ ٦٦٩، وأبكار الأفكار ٤/ ٩٣، والعضد، شرح المختصر ١/ ٣٦٨.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٨٣، والرازي، المحصول ٢/ ٩١، والهندي، نهاية الوصول ٧/ ٢٧٢٨، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٦.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٨٢، والهندي، نهاية الوصول ٧/ ٢٧٢٨.

(٥) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٨٢، والآمدي، الإحكام ٢/ ٦٦٣-٦٦٤، والهندي، نهاية الوصول ٧/ ٢٧٣٠.

واستدل **أصحاب القول الثاني**: بأن الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم أو ظنون يُتوصَّلُ بها إلى علوم أو ظنون أخر؛ فكل اعتقاد توقَّف وجوده على ترتيب اعتقادات أخر، فهو استدلالي، والعلم الواقع بخبر التواتر هذا سبيله؛ لأنا لا نعلم وجود ما أخبرنا أهل التواتر عنه إلا إذا علمنا أنه لا داعي للمخبرين إلى الكذب، وأنهم لا يخبرون عن ظن وتخمين بل عن أمر محسوس لا لبس فيه، وأنه متى كان ذلك - استحال أن يكون الخبر كذبًا، وإذا بطل يكون كذبًا: تعيَّن أن يكون صدقًا فكان العلم بما أخبر به أهل التواتر نظريًا[1].

ورُدَّ: بأنا لا نسلم أنه يتوقف على ما ذكرتم من الاستدلال؛ لأن العلم به حاصل للصبيان والبُله مع أنهم لا يقدرون على ترتيب ما ذكرتم من المقدمات على الوجه الذي ذكرتموه، بل قد لا يحصل لهم الشعور بتلك المقدمات أصلًا حالة العلم به، ولا بما به تصح تلك المقدمات، فلو كان حصوله يتوقف على ما ذكرتم لاستحال حصوله لهم[2].

الراجح:

يترجح من خلال ما سبق أنَّ العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري، وبتأمل الخلاف السابق يظهر أن القولين متقاربان، بل لا يبعد إنْ قيل لا يوجد خلاف حقيقيٌّ بين الطرفين، وأن ذلك مرجعه إلى اللفظ، فخبر التواتر قد يكون ضروريًا، وقد يكون نظريًا، وقد يجتمع فيه الأمران: يكون ضروريًا، ثم إذا نظر فيه وجد أنه يوجب العلم. وكذلك العلم الحاصل عقب الآيات قد يكون ضروريًا، وقد يكون نظريًا[3].

---

(1) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٨١، والكلوذاني، التمهيد ٣/ ٢٤، والرازي، المحصول ٢/ ٤٤، والهندي، نهاية الوصول ٧/ ٢٧٣٠.

(2) ينظر: الهندي، نهاية الوصول ٧/ ٢٧٣١.

(3) هذا ويبقى البحث -وهو يحتاج إلى بحث هل يؤدي إلى جعل العلوم كلها ضرورية أو لا؟- أن كلّ نظري فإنّ منتهاه إلى أنه ضروري، ولهذا قال أبو المعالي: «والمرتضى المقطوع به عندنا أن =

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف لفظي، وهو اختيار جمع من المحققين[1]، إذ ليس لها أثرٌ ظاهرٌ في المباحث الأساسية المتعلقة بأحكام التواتر، حيث إن الجميع يرى حجية المتواتر أيًّا كان نوع هذا العلم المُفاد منه.

= العلوم كلها ضرورية، والدَّليل القاطع على ذلك أنَّ من استدَّ نظره وانتهى نهايته، ولم يستعقب النَّظر ضدًا من أضداد العلم بالمنظور فيه، فالعلم يحصل لا محالة من غير تقدير فرض حيرة فيه. ينظر: الجويني، البرهان ١/٩٦، و١/٩٩.

ولابن السبكي تعقبٌ وتأويل لمسلك أبي المعالي، وكذا موقف الغزالي. ينظر: السبكي، الإبهاج ٥/١٨٦٣؛ وينظر أيضًا: ابن تيمية، النبوات ٢/١٠٤٠.

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/٧٩؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/٣٢٧؛ والمحلي، شرح جمع الجوامع ١/١٢٢؛ والنملة، الخلاف اللفظي عند الأصوليين ٢/٤٧

المطلب الثاني

إفادة خبر الآحاد للظنّ

وقع الخلاف في مسألة إفادة خبر الآحاد للعلم أو الظّنّ قديمًا، وما زالت آثاره حاضرة في مباحث أصول الفقه وعلم الكلام وعلم مصطلح الحديث.

ويعرفه الأصوليون بأنه: «ما أخبر به الواحد والعدد القليل الذي يجوز عليهم المواطأة على الكذب»[1]، أو «ما قصُر عن التواتر ولم يُفض إلى العلم»[2]. وقيل: «كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدًا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر»[3]. والمشهور في مصطلح الحديث أنه الخبر الذي لا يجمع شروط المتواتر[4].

نقد الإمام السمعاني:

يقرر ثمّة ابتداءً أنّ مسألة إفادة خبر الواحد العلم إحدى مسائل الأصول الكبيرة[5].

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/٥٠٧.

(٢) ابن فورك، الحدود في الأصول ص١٤٥، ونحوه: الشيرازي، شرح اللُمع ٢/٥٧٨.

(٣) البزدوي، أصول البزدوي [كشف الأسرار] ٢/٣٧٠.

(٤) ينظر: ابن حجر، نزهة النظر ص٥١.

(٥) ينظر له: تفسير القرآن ٢/٣٦٠.

وأرجع القول بعدم إفادته العلم واشتراط التواتر إلى القدريّة والمعتزلة؛ يقول: «وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال، ولابد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به شيء اخترعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه ردّ الأخبار، وتلقّفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول»[1].

ويرى أنّ أخبار الآحاد أقسام، وهي:

القسم الأوّل: ما قد يوجب العلم، وذكر منها: أن يحكي الرجل بحضرة النبي ﷺ شيئاً، ويدعي علمه فلا ينكره عليه، فنقطع بصدق المخبر، ويقع العلم بخبره. ومنها: أن يحكي الرجل بحضرة جماعة كثيرة ويدعي علمهم فلا ينكرونه، فيعلم بذلك صدقه . . . ومنها: خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول وعملوا به لأجله، فيقطع بصدقه، وسواء في ذلك عمل الكل به، أو عمل البعض وتأوّله البعض.

وأما القسم الثّاني: ففيه الخلاف: فيقول: «فالكلام فيها يشتمل على شيئين: أحدهما فيما يتعلق بالعلم، والآخر فيما يتعلق بالعمل. أما العلم فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم، وذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها ورواها الأثبات الثقات موجبة للعلم. وقد ذكرنا حجتهم على هذا في كتاب «الانتصار»»[2].

ويقول في «الانتصار»: «إن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات والأئمة، وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله، وتلقته الأمة بالقبول؛ فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم، هذا قول عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السُّنّة»[3].

---

(١) السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار: ٣٥.

(٢) السمعاني، القواطع ٢/٨٠٥-٥٠٩.

(٣) السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار ص٣٤، وينظر له: تفسير القرآن ٢/٣٦٠.

وفي «القواطع» يقول: «والمعتمد أن الشك والتجوز يعترض في خبر الواحد، ولا يعترض في خبر المتواتر، وما يعترض فيه الشك لا يوجب العلم الذي يوجبه ما لا يعترض فيه الشك»(١).

فخبر الواحد عنده إذا صحّ عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات، وتلقته الأمة بالقبول، وعملوا به لأجله، فإنه يُفيد العلم ويُقطع بصدقه، وأن ما سوى ذلك لا يفيد العلم، بل الظن.

وفي سياق تحليل نقد أبي المظفَّر لقول المعتزلة يجد المطالع أنه يركز على كون مقالتهم بدعةً كلاميةً طارئة، اخترعتها القدريَّة والمعتزلة، وكان قصدهم منه ردُّ الأخبار وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذي لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول، وذكر أن جميع فرق الأمة مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بخبر الواحد(٢).

وقد انتشرت مقالة عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقيدة والتي أحدثها المعتزلة، ونسبها البعض إلى الجمهور، وذكروا فيها أن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن؛ فيُحتج بها في الأمور العملية من الأحكام لا العلمية، ويقصدون بها أمور العقائد. بينما لو تتبعنا نصوص السلف لوجدنا الإجماع منهم تقريبًا على عدم التفريق في أخبار الآحاد بين الأحكام والعقائد(٣).

فالفرق الكلامية -خاصة المعتزلة- وجدوا نصوص الآحاد قد تنقض أصولهم التي أصلوها، فأبطلوا خبر الواحد لتَسْلم لهم من المعارضة، فقد كانوا

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/١٠١٥. وله أيضًا: الاصطلام ٢/٣٠٣.

(٢) ينظر: السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار ص٣٤.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/٣٥١، والألباني، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، ط١. ص٤٩-٥٠، وقوشتي، المدخل النعلي ص١٥٨، وشرقة، نهج الاعتزال ط٢. ص١٨٣.

ينكرون وينفون صفات الله ﷻ كلها أو بعضها، وكثير من أحاديث الصفات جاءت عن طريق أخبار الآحاد، فلم يجدوا بدًا من إنكار حجية خبر الواحد؛ فردوا لأجل هذا أخبار الآحاد، وقالوا: إنها أخبار ظنية لا يجوز الاحتجاج بها في المسائل القطعية، ثم تأثر بهم سائر أهل الكلام[1].

والموقف عند أهل السُّنَّة مختلف؛ فهذه الأخبار لو لم تُفِد اليقين فإن الظَّنّ الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها، كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها، فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتج في أحدهما دون الآخر؟ وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة؛ ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقًا له أو عملًا به أنه يوجب العلم. وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك؛ ولكن كثيرًا من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك[2].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: إفادة أخبار الآحاد للظن:

1) الخلاف في بعض العقائد.

2) الموقف من أخبار الآحاد وعلاقتها بالعقائد.

---

(1) ينظر: شرقه، نهج الاعتزال ص١٧٧، والعبدة، وعبدالحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، ط١، ص٨٦، وينظر: برهون، خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجيته، ط١، ص٨٩-١٠١.

(2) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٥١/١٣، والموصلي، مختصر الصواعق المرسلة ٤/ ١٤٧٠.

تحرير محل النزاع

اتفق العلماء على حجية السُّنَّة النبوية، وأنها المصدر الثاني للتشريع، وأجمعوا على أنَّ مَنْ استبانت له سُنَّة رسول الله ﷺ، لم يكن له أن يدعها لقول أحدٍ من الناس[1].

واختلفوا في إفادة خبر الواحد العلم، على أقوال:

القول الأوَّل: إنَّ خبر الواحد يفيد العلم مطلقًا:

عُزي إلى مالك[2]، وأحمد في رواية عنه[3]، وإلى الظاهرية[4]، وقيل: داود[5]، ونُسب إلى الحسين بن علي الكرابيسي[6]، والحارث بن أسد المحاسبي[7].

---

(1) ينظر: ابن حزم، مراتب الإجماع، ط1، ص671؛ وابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، ط1، 1/50، وابن القيم، إعلام الموقعين، ط1، 2/11، وينظر: السمعاني، فصول منتقاة من كتاب الانتصار ص34.

(2) ينظر: المازري، إيضاح المحصول ص444، وابن حزم، الإحكام 1/119.

(3) ذكرها: البصري، المعتمد 2/566، وأبو يعلى، العدة 3/898 - 900، والكلوذاني، التمهيد 3/78، والآمدي، الإحكام 2/689، والهندي، نهاية الوصول 7/2801، والسبكي، جمع الجوامع [تشنيف المسامع] 3/86، والموصلي، مختصر الصواعق 4/1472.

(4) عزاه إليهم: الزركشي، البحر المحيط 4/250، والطوفي، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية ص278.

(5) حكاه عنه: البصري، المعتمد 2/566، وابن حزم، الإحكام 1/119، والآمدي، الإحكام 2/689، والهندي، نهاية الوصول 7/2801، والزركشي، البحر المحيط 6/134.

وداود هو: داود بن علي الأصبهاني، المعروف بالظاهري؛ له كتابان في فضائل الشافعي. وتوفي ببغداد سنة 270هـ. الذهبي: ميزان الاعتدال 2/14، والسير 13/97.

(6) ينظر: ابن حزم، الإحكام 1/119، والزركشي: البحر المحيط 6/134.

والكرابيسي هو: الحسين بن علي بن يزيد، أبو علي، الشافعي. له: أسماء المدلسين، والإمامة توفي 245 وقيل: 248هـ. ينظر: ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، 1/122، والصفدي، الوافي بالوفيات 12/268، والذهبي، السير 12/79.

(7) ينظر: ابن حزم، الإحكام 1/119، والزركشي، البحر المحيط 6/134.

وأغلظ أبو المعالي الجويني العبارة، فنسبه إلى من سمّاهم بـ «الحشوية من الحنابلة» و«كتبة الحديث»، وقال «وهذا خزيٌ لا يخفى مدركُه على ذي لبٍّ»[1].

وهذا المذهب في الحقيقة لا يكاد يكون موجودًا، والنسبة إليهم ليست صحيحة.

والأمر -كما ذكر ابن تيمية- إن أحدًا من العقلاء لم يقل: إنَّ خبر كل واحد يفيد العلم. وبحثُ كثير من الناس إنما هو في ردّه[2].

وأما الظاهرية فقد صرّح ابن حزم الظاهري بأن خبر الواحد العدل المتصل يوجب العلم والعمل، فليس خبر كل واحد هكذا مطلقًا، وإنما خبر العدل المتّصل[3].

وحكى أبو المظفّر عن داود الظاهري أنه يقول بإفادة العلم الاستدلالي[4].

وفي نسبته إلى الحارث نظر. يقول الزركشي: «وفيما حكاه [أي ابن حزم] عن الحارث نظرٌ، فإني رأيت كلامه في كتاب «فهم السنن»، نقل عن أكثر أهل الحديث، وأهل الرأي والفقه أنه لا يفيد العلم، ثم قال: وقال أقلهم: يفيد العلم، ولم يختر شيئًا، واحتج بإمكان السهو والغلط من ناقله كالشاهدين يجب العمل بقولهما لا العلم»[5].

والمحاسبي هو: الحارث بن أسد، له: آداب النفوس، والتوهم، ورسالة المسترشدين. توفي: ٢٤٣هـ. ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ١/ ٤٣٠، والزركلي، الأعلام ٢/ ١٥٣.

(١) الجويني، البرهان ١/ ٣٤٨.

ولا يليق التأي عن هذه العبارات، خاصة وقد اعتُذر عنهم فيما نُسب إليهم، وأنهم قالوه -إن ثبت- عن اجتهاد، لا هوى وتعصُّب. وينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ٢٧٢، والزركشي، البحر المحيط ٤/ ٢٤٢.

(٢) ينظر: ابن تيمية، المسودة ص٢٢٤.

(٣) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الإحكام ١/ ١١٩-١٢٠.

(٤) السمعاني، القواطع ٢/ ٥١٠.

والمراد بالعلم الاستدلالي: العلم الذي يحتاج إلى نظر وفكر واستدلال، كالعلم بحدوث العالم مثلًا. ينظر: أبو يعلى، العدة ١/ ٨٠، والباجي، الحدود ص٥٨-٥٩.

(٥) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٥.

وشكك بعضهم في نسبته إلى الإمام مالك[1].

وذكر المازري أنه لم يُعثر لمالك على نصّ فيه، وقال: «ولعله [ابن خويز مداد] رأى مقالة تشير إليه، ولكنها متأوّلة، فقدّرها نصًا»[2].

وأما الإمام أحمد فقد ذكر أبو يعلى أن هذه الرواية عنه محمولة على أنه يوجب العلم الاستدلالي[3].

وذلك مُخرّج على كلام الإمام أحمد، وخاص بأحاديث الرؤية، لا أنها صريح كلامه، فإنه قال: «إن أخبار الرؤية يقطع على العلم بها». فكأنه يقول: إن أخبارها وإن لم تبلغ حد التواتر لكنها احتفت بقرائن جعلتها بحيث يحصل العلم بها[4].

ومنشأ الخطأ في هذه النِّسَب:

الخطأ في فهم إطلاقهم؛ فإنّ حكاية هذا القول عمن نُسب إليه إنما أُخذت من إطلاق من أطلق أن خبر الواحد يفيد العلم، وهم لا يقصدون خبر أي واحد قطعًا، بل يقصدون خبر الواحد العدل الذي قامت القرائن على صدقه[5]. ولعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، أو سمَّوا الظن علمًا[6].

القول الثَّاني: إنَّ خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقًا، بل الظَّن فحسب:

وهـــو روايـــة عـــن الإمـــام أحـــمـــد[7]،

---

(1) ينظر: المازري، إيضاح المحصول ص٤٤٤، والزركشي، البحر المحيط ٦/ ١٣٥.

(2) المازري، إيضاح المحصول ص٤٤٤.

(3) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/ ٨٩٨-٩٠٠، والكلوذاني، التمهيد ٣/ ٧٨.

(4) ينظر: ابن بدران، نزهة الخاطر العاطر ١/ ٢٦١، وينظر أيضًا: الزركشي، تشنيف المسامع ٣/ ٨٦.

(5) ينظر: الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ط٣، ص١٦٦.

(6) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ٢٧٢، والزركشي، البحر المحيط ٤/ ٢٥١.

(7) ذكرها أبو يعلى، العدة ٣/ ٨٩٨، وصححها ابن عقيل، الواضح ٤/ ٤٠٣، وروضة الناظر ١/ ٢٦٠، والبزدوي، أصوله [الأسرار] ٢/ ٣٧٠. وذكر ابن القيم أنه قد نفرد بها الأثرم، وبين =

والباقلاني[1]، وابن فورك[2]، والبغدادي[3]، والجويني في «البرهان»[4]، والغزالي[5]، والرازي[6]، وجماهير الأصوليين من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم[7].

القول الثالث: إنَّ خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن:

وهو اختيار أصحاب الحديث[8]، وعامة الفقهاء وأكثر المتكلمين[9]، ورواية عن الإمام أحمد[10]، وهو مذهب النظام المعتزلي[11]، واختاره ابن خويز منداد[12]، والشيرازي[13]،

- في مسائله: ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق ٤/ ١٤٩٩.

(١) ينظر: الباقلاني، تمهيد الدلائل ص٤٤١.

(٢) ينظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص٤٤، والحدود في الأصول ص١٤٠.

(٣) ينظر: البغدادي: أصول الدين ص١٢، والفرق بين الفرق ص٣٢٥.

(٤) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ٣٤٨، وموقفه لا يخلو من اضطراب. ينظر: الحمام، مصادر التلقي عند الأشاعرة ص٢٦٧.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ٢٧٦.

(٦) ينظر: الرازي، تأسيس التقديس ص٢١٢-٢١٦.

(٧) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٩٢، وابن الخياط المعتزلي، الانتصار ص١٦٧، وعبدالجبار، المغني ١٣/ ٤٣٠، والسعدي: فصول منتقاة من الانتصار ص٣٥، والقواطع ٢/ ٥١٠، وابن رشد: مناهج الأدلة ص١٨٥، ابن الهمام، التحرير، وشرحه لابن أمير حاج ٢/ ٢٦٨، والبخاري، كشف الأسرار ٢/ ٣٧١، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه ص١٥٥.

(٨) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/ ٩٠٠، والشيرازي، التبصرة ص٢٩٨، والسمعاني، القواطع ٢/ ٥١٠، والبخاري، كشف الأسرار ٢/ ٣٧٦.

(٩) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/ ٩٠٠، والسمعاني، القواطع ٢/ ٥١٠، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٥٧، والموصلي، مختصر الصواعق ٤/ ١٤٠١.

(١٠) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ١/ ٣٦٢-٣٦٣، وابن اللحام، المختصر في أصول الفقه ص٨٣.

(١١) عزاه إليه البصري، المعتمد ٢/ ٥٦٦، والشيرازي، شرح اللُّمع ٢/ ٥٨٠، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/ ١٥٠، وأبو يعلى، العدة ٣/ ٩٠١، والمازري، إيضاح المحصول ص٤٤٢.

(١٢) حكاه المازري، إيضاح المحصول ص٤٤٢.

(١٣) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ٢/ ٥٧٩، وله أيضًا: التبصرة ص٢٩٨.

والقاضي أبو يعلى[1]، والجويني في «الإرشاد»[2]، وابن برهان[3]، والآمدي[4]، وابن قدامة[5]، وابن الحاجب[6]، وابن تيمية[7]، والطوفي[8]، وابن القيم[9]، والسبكي[10]، وابن حجر[11]، والزركشي[12]، والشوكاني[13].

ومُفاد هذا القول: إنَّ خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن، والقرائن المفيدة للعلم قد تكون عادية، كالقرائن التي تكون على من يخبر عن موت والده، من شقّ الجيوب والتفجع. وقد تكون عقلية، كخبر جماعة تقتضي البديهة أو الاستدلال صدقه. وقد تكون حسية، كالقرائن التي تكون على من يخبر عن عطشه، وثمت تقاسيم أخرى[14].

ومن القرائن التي اشترطوها:

١- أن تتلقاه الأمة بالقبول[15].

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/٩٠١.

(٢) ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص٣٥٦.

(٣) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/١٥٠-١٥٢.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام ٢/٦٩١.

(٥) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ١/٣٦٣-٣٦٤.

(٦) ينظر: ابن الحاجب، مختصره [شرح عضد الدين] ١/٣٧٤-٣٧٥.

(٧) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٣/٣٥١، ١٨/٤١.

(٨) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/٨٣.

(٩) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة ٤/١٤٠١، و٤/١٥٠٤-١٥٠٥.

(١٠) ينظر: السبكي، جمع الجوامع [بشرحه تشنيف المسامع] ٣/٨٦.

(١١) ينظر: ابن حجر، نزهة النظر ص٦٥.

(١٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٤/٢٥٣.

(١٣) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١/٢٤١.

(١٤) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر ١/٦٤٠، وينظر: ابن جبرين، أخبار الآحاد في الحديث ص١٠٠-١٠٦.

(١٥) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٤١٩، وأبو يعلى، العدة ٣/٩٠٠، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨/١٦، و١٣/٣٥١-٣٥٢، والشيرازي، شرح اللمع ٢/٥٧٩، والشوكاني، إرشاد الفحول ١/٢٤٣-٢٤٤.

٢- أن يخبر الواحد، ويدّعي على النبي ﷺ أنه سمعه منه، فلا ينكره[١].

٣- أن يخبر النبي ﷺ، وهو واحد، فيقطع بصدقه[٢].

٤- أن يخبر الواحد، ويدّعي على عدد كثير أنهم سمعوه منه، فلا يُنكر منهم أحدٌ، فيدل على أنه صدق[٣].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: إنّ خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، ثم أمرنا بالعمل بخبر الواحد، وهذا يدل على أنه يفيد العلم[٤].

وأجيب بأن وجوب العمل بخبر الواحد لا يدل على أنه يفيد العلم؛ وأنه إنما وجب العمل بغلبة الظن كما وجب العمل بالقياس[٥].

واستدلوا بذم اتباع الظن، كقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، فذم أرباب الظنون يدل على أن أخبار الآحاد توجب علوماً لا ظنوناً. وأجيب عنه: بأن ذم العاملين بالظنون عائد إلى من عوّلوا على الظنون فيما طريقه العلوم والقطع، وهو إثبات الأصول، والآيات تشهد بذلك، لأنها وردت في معتقدات القوم، من دون أعمالهم[٦].

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/ ٩٠٠، وابن الحاجب، المختصر [بيان المختصر] ١/ ٦٦٠، والسمعاني، القواطع ٢/ ٥٠٨.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/ ٩٠١، والشيرازي، شرح اللُّمع ٢/ ٥٧٩.

(٣) ينظر: الزركشي، شرح اللُّمع ٢/ ٥٧٩، والسمعاني، القواطع ٢/ ٥٠٨، وأبو يعلى: العدة ٣/ ٩٠١، وابن الحاجب، المختصر [بيان المختصر] ١/ ٦٦٠.

(٤) ينظر: القرافي، نفائس البدائع ٢/ ٢٤٤، والنملة، المهذب ٢/ ٦٨٣.

(٥) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٤/ ٤١٦، والنملة، المهذب ٢/ ٦٨٢.

(٦) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٤/ ٤١٧، والقرافي: نفائس البدائع ٢/ ٢٤٤.

واستدل أصحاب القول الثاني: إن خبر الواحد لا يفيد العلم: بأنه لو كان يفيد العلم، لاقتضاه في كل خبر واحد، كالمتواتر لما اقتضى العلم، اقتضاه في كل خبر متواتر[١].

وبأنه لو كان خبر الواحد يفيد العلم لما احتيج إلى عدد من الشهود - اثنين فأكثر، بل كان الشاهد الواحد يكفي، ولما كان الأمر بخلاف ذلك وأنه احتيج إلى عدد من الشهود دلّ على أن خبر الواحد بمجرده لا يفيد العلم[٢].

واستدل أصحاب القول الثالث: إن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن بأنه لو أُخبر ملك بموت ولده المشرف عليه، مع صراخ وجنازة وخروج مخدَّرات على حال غير معتادة، دون موت مثله، نجد العلم بموته من أنفسنا ضرورة[٣].

وأجيب: بأنه قد يُتصوَّر الغلط فيه، كأن يقال: أُغمي عليه[٤]. نعم إن لم يفد هنا العلم، فلا يوجب ذلك عدم إفادة باقي القرائن؛ إذ منها ما لا يعبر عنه، كما يظهر بوجه الخجل والوجل[٥].

الراجح:

إنَّ خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفّت به القرائن؛ فإنَّ خبر الآحاد مهما بلغ من الإتقان والضبط إلا أن احتمال الخطأ فيه واردٌ، ولذا كان ضم القرائن رافعًا لرتبته، ومفيدًا للعلم القاطع، وكل خبر على حسبه وما احتف به من قرائن. ومن تأمل كلام أهل العلم، وجد أن الإجماع على إفادته العلم حاصرًا خاصة إذا تلقته الأمة بالقبول ورواه الأئمة وصححوه.

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٩٣، والسمعاني، القواطع ٢/ ١٠٥.

(٢) ينظر: النملة، المهذب ٢/ ٦٨١، وينظر: ابن عقيل، الواضح ٤/ ٤٠٦.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٩٣-٩٤، والفناري، فصول البدائع ٢/ ٢٤٤.

(٤) ينظر: الجويني، التلخيص ٢/ ٣٢٦، و٢/ ٦١٦-٦١٧، والزركشي، تشنيف المسامع ٣/ ٨٧.

(٥) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع ٣/ ٨٧.

نوع الخلاف وثمرته:

وقع الخلاف بين العلماء في تحديد نوع الخلاف بين القائلين بأن خبر الواحد يفيد العلم، والقائلين بأنه لا يفيد العلم، سواء قالوا إنه مفيد للعلم إذا احتفت به القرائن أو لا، على قولين:

القول الأوّل: إنَّ الخلاف لفظي لا ثمرة له: ولعل مستندهم على لفظية الخلاف اتفاق أصحاب المذهبين على وجوب العمل بخبر الواحد، لكن اختلفا في طريق ذلك، فالاتفاق على المعنى وجد، ولا يضر اختلافهم في طريق الوصول إليه، فيكون الخلاف لفظيًا[(١)].

القول الثاني: إنَّ الخلاف معنوي: واعتمدوا في ذلك أن هذا الخلاف قد أثر في مسألتين من مسائل أصول الدِّين، هما:

١- **مسألة: هل يكفر منكر خبر الواحد؟** فمن ذهب إلى أن خبر الواحد المجرد لا يفيد العلم لا يكفِّر جاحده، ومن ذهب إلى أنه لا يفيد العلم يكفر جاحده[(٢)].

٢- **مسألة: هل يقبل خبر الواحد في أصول الديانات؟** فمن ذهب إلى أن خبر الواحد لا يفيد العلم، فإنه لا يعمل بمجرد خبر الواحد في أصول الدِّين؛ إذ العمل بالظن فيما هو محل القطع ممتنع، ومن ذهب إلى أن خبر الواحد لا يفيد العلم فإنه يعمل بخبر الواحد في أصول الدِّين؛ لأنه أفاد القطع عنده. وأما من قال إن خبر الواحد مفيد للعلم إذا احتفت به القرائن؛ فإنه يحتج به في أصول الدِّين ولا يفرق بين الأصول والفروع في هذا[(٣)].

---

(١) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/ ٢٨٠، والنملة، الخلاف اللفظي ٢/ ٤١-٤٣.

(٢) ينظر: ابن القيم، مختصر الصواعق ٤/ ١٤٨٧، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/ ١٥٣، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٥٢، والنملة، الخلاف اللفظي ٢/ ٤١-٤٣.

(٣) ينظر: النملة، الخلاف اللفظي ٢/ ٤١-٤٣، وفرغلي، الدليل النقلي في الفكر الكلامي ص١٥٨.

وأثر الخلاف أيضًا في مسألة أصولية فقهية، وهي:

٣- **مسألة: هل يقبل خبر الواحد في الحدود؟** فالحدود موضوعة في الأصل على أن الشبهة تسقطها، وخبرُ الواحد يفيد الظن ولا يفيد العلم، فلا يجوز إيجاب الحدِّ به؛ لأن أقل أحوال الخبر الواحد أن يحصل معه شبهةُ انتفاء العلم به، وإيجابُ الحدود مع الشبهة لا يجوز. وأما من قال بقبوله، فقالوا إن العمل بخبر الواحد وجب بدليل موجِب العلم[1].

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/ ٥٧٧-٥٧٨.

المطلب الثالث

نفي العدالة عن بعض الصحابة رضي الله عنهم

تناول الأصوليون قضية عدالة الصحابة رضي الله عنهم في سياق المباحث الأصولية، لتعلقها ببعض المسائل الشرعية، ولكونهم نَقَلة الشريعة؛ فالطعن في عدالتهم طعن في الشريعة المنقولة من قِبَلهم، فلو لم تثبت عدالتهم، لم تنته الشريعة إلينا بحال، فكانت الحاجة إليها ماسَّة في الأصول[1].

نقد الإمام السمعاني:

يرى رحمه الله أن الصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول، ورواياتهم يجب قبولها من غير تخصيص، وانتقد مذهب المعتزلة فيهم فقال: «وذهبت المعتزلة إلى أنه قد كان في الصحابة قوم فساق، وقد فسق كثير منهم، وهم الذين قاتلوا عليًا رضي الله عنه، خصوصًا معاوية، وعمرو، وسائر من كانوا من الصحابة وغيرهم مع معاوية رضي الله عنهم، وترقَّى بعضهم إلى طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم أجمعين. وادعى كثير منهم أنهم فسقوا وتابوا، قالوا: وقد علمنا ذلك في هؤلاء الثلاثة، ولم نعلم توبة معاوية ومن معه»[2].

---

(١) ينظر: الأبياري، التحقيق والبيان ٢/٧٠٠، وأيضًا: الجويني، البرهان ١/٣٥٨، والعلائي، تحقيق منيف الرتبة: ط١، ص٧١.

(٢) السمعاني، القواطع ٢/٥٦٦.

وتبرأ من مقالتهم، فقال: «ونحن نتبرأ إلى الله تعالى من هذا القول، ونزعم أن القوم قاتلوا مع علي ﷺ بالتأويل ... لكن لا نفسّق أولئك القوم؛ لأجل أنهم كانوا متأولين، ولأن عدالة جميع الصحابة ثبتت قطعًا فلا يزول عنها إلا بدليل قطعي»[1].

وعند النظر في الجذور الكلامية لنفي عدالة الصحابة ﷺ، يبدو جليًا التقارب الرافضي الاعتزالي، وتبني بعض عقائد الرافضة من قبل أعيان المعتزلة، كالنَّظَّام، فقد ذُكر ميلُه إلى الرفض[2].

وكذلك القاضي عبد الجبار، فقد ذكر شيخ الإسلام أن «القاضي عبد الجبار بن أحمد وأمثاله من المعتزلة المتشيعة الذين لا يفضّلون على علي غيره؛ بل يفسّقون من قاتله ولم يتب من قتاله؛ يجعلون هؤلاء من أكابر المنافقين الزنادقة»[3].

والقاضي نفسه يُرجع محاولات الطعن في المهاجرين والأنصار إلى الملاحدة والزنادقة، المتسترين بستار التشيُّع، وليس مقصدهم من ذلك إلا تشكيك المسلمين في دينهم[4].

أما مأخذ المذهب الاعتزالي فيرجع إلى أصلهم في القول بالمنزلة بين المنزلتين؛ فقد أجمعوا على أن الفاسق مرتكب الكبيرة لا يستحق أن يسمى باسم الإيمان والإسلام، ولا بالكفر، بل هو بالمنزلة بين المنزلتين، وبنوا على ذلك

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/٤٢٧.

(٢) ينظر: الآمدي، أبكار الأفكار ٥/٤٣، والإيجي، المواقف ٣/٦٥٤.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٥/١٢٩.

(٤) ينظر له: المغني ٢٠/٤، وتثبيت دلائل النبوة، د عد ١/٣٥، و٦٢، ونوشني، الدليل النقلي ص٢٤٢.

إخراجه من الإيمان والإسلام، والخلود له في النار، وقد كان هذا شعار المعتزلة أولًا، ثم دخلوا في إنكار القدر، ثم إنكار الصفات(١).

فيرون أنَّ ما حدث بين الصحابة موجبٌ للتفسيق والتضليل، ولعل هذا هو محلُّ الربط بين المنزلة بين المنزلتين، وبناء القول بنفي عدالة الصحابة. فالواصلية أصحاب واصل بن عطاء المعتزلي ذهبوا إلى تخطئة أحد الفريقين من عثمان ﷺ وقاتليه، وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنًا ولا كافرًا، وأن يخلد في النار، وكذا علي ﷺ ومقاتلوه، وحكموا بأنّ عليًا وطلحة والزبير ﷺ بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تُقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين، أي الزوج والزوجة، فكانت هذه الأحداث فتنة لهم، وضلوا بها(٢).

ولعل السبب أيضًا: مخالفة الصحابة وأتباعهم ﷺ للأصول التي أصّلها المعتزلة وغيرهم:

فكان موقفهم المعتزلة نابعًا من نظرتهم تجاه المخالف، خاصة أن بدايات ظهورهم كانت في زمن الصحابة ﷺ، ووقف الصحابة لهم موقفًا صارمًا بالنكير على أصولهم كالقول بالقدر. وكان معبد الجهني وغيلان الدمشقي يضمران بدعة القدرية، ويخفيانها عن الناس، ولما أظهرا ذلك في أيام الصحابة لم يتابعهما على ذلك أحد، وصارا مهجورَيْن بين الناس بذلك السبب إلى أيام الحسن البصري، وكان واصل في غرار من القولين يختلف إليه الناس، وكان في السر

---

(١) ينظر: البلخي، فضل الاعتزال ص٧٥-٧٦، والإسفراييني، التبصير في الدين ص٢٩، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/ ٦٧٩، بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٥٨٤.

(٢) ينظر: الإسفراييني، التبصير في الدين ص٦٨-٦٩، والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، د.ط ص٤٠، والإيجي، المواقف ص٤١٥، والآمدي، أبكار الأفكار ٥/ ٤١، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/ ١٥٥.

يُضمر اعتقاد معبد وغيلان[1]. ولعل هذا سبب متّجه لموقفهم السيء من الصحابة ﷺ.

فالمعتزلة تفسق من الصحابة ﷺ والتابعين طوائف وتطعن في كثير منهم، وفيما رووه من الأحاديث التي تخالف آراءهم وأهواءهم، بل تكفر من يخالف أصولهم التي انتحلوها من السلف والخلف، فلهم من الطعن في علماء السلف وفي علمهم ما ليس لأهل السُّنَّة والجماعة. وليس انتحال مذهب السلف من شعائرهم، وإن كانوا يقررون خلافة الخلفاء الأربعة[2].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: نفي العدالة عن بعض الصحابة ﷺ:

1) المنزلة بين المنزلتين.

2) العلاقة بين العقل والنقل.

3) تبنّي مذهب الرفض من قِبل المعتزلة.

تحرير محل النزاع:

ذهب جماهير العلماء إلى أن الصحابة ﷺ كلهم عدول، خلافًا للمعتزلة والروافض، كالآتي:

القول الأوّل: إنَّ الصحابة ﷺ عدول كلهم:

وهو قول جماهير العلماء سلفًا وخلفًا[3].

---

(1) ينظر: الإسفراييني، التبصير في الدين ص٦٧.

(2) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٤/ ١٥٤-١٥٥.

(3) ينظر: الطحاوي، عقيدته، [بشرح ابن أبي العز ٢/ ٧٠٤]، والأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ص١٧٢، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٨، وابن حبان، صحيحه [ابن بلبان] ١/ ١٦٢، والباقلاني، الإنصاف ص٦٥، والبغدادي، الكفاية ١/ ١٦٨-١٧٥، والجويني، البرهان ١/ ٣٥٨، ٦٦٢، =

فقد ذهبوا إلى عدالة أصحاب رسول الله ﷺ كلهم، وأثنوا عليهم، وترضّوا عنهم، وسطّروا فضائلهم في كتبهم[1].

القول الثاني: نفي عدالة بعض الصحابة ﷺ ورميهم بالفسق:

وهو قول المعتزلة[2] والرافضة[3].

واختلف المعتزلة في تقرير مذهبهم في الصحابة ﷺ، بين متقدميهم ومتأخريهم، فمذهب جمهور المعتزلة إلى أن من قاتل عليًا ﷺ فهو فاسق مردود الرواية والشهادة لخروجه على الإمام الحق[4].

= والأبياري: التحقيق والبيان ٢/ ٧٠٢، والمرداوي: التحبير ٤/ ١٩٩١، وابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٣/ ٤٤٤، وابن مفلح: أصول الفقه ٢/ ٥٧٧، والزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٨٦، والبرماوي: الفوائد السنية ٢/ ٥٧٢، والشوكاني: إرشاد الفحول ١/ ٣٣٦.

(١) ينظر: البغدادي: الكفاية ١/ ١٧٥-١٨٦، وابن عساكر: تاريخ دمشق ٢٠/ ٢٤، والأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٨-٣٥٠، ورسالة إلى أهل الثغر ص١٧٢، وابن الصلاح: المقدمة ص٢٩٤، ٢٩٥، والنووي: شرح صحيح مسلم ١٥/ ٢١٤، وابن تيمية: الصارم المسلول. ط١. ص٥٧٨، ومجموع الفتاوى ٣٥/ ٥٤.

(٢) ينظر: عبد الجبار: المغني ٨/ ٤، و٢٠/ ٢٩٣، وفضل الاعتزال ص٤٢، والسمعاني: القواطع ٢/ ٥٢٦، والآمدي: أبكار الأفكار ٥/ ٤٣، والإيجي: المواقف ٣/ ٦٥٣، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣٥/ ١٢٩، والبغدادي: تاريخ بغداد ١٢/ ١٧٤، والذهبي: ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٥.

(٣) ينظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ١٤٥، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص١٢٠، وأبو المظفر الإسفراييني: التبصير في الدين ص٦١، والبغدادي: الكفاية ١/ ١٧٥، وابن المنصور بالله: هداية العقول ٢/ ٧٥، والعلائي: تحقيق منيف الرتبة ٧٢-٧٣، والزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٨٦، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/ ١٥٤-١٥٥، و٢٠/ ١٠٤، وابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٧٠٤، والشوكاني: إرشاد الفحول ١/ ٣٣٨.

(٤) ينظر: عبد الجبار: المغني ٨/ ٤، و٢٠/ ٢٩٣، والأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٤٥، والسمعاني: القواطع ٢/ ٥٢٦، والفرق بين الفرق ص١٢٠، والإسفراييني: التبصير ص٦١، والبغدادي: الكفاية ١/ ١٧٥، وابن المنصور بالله: هداية العقول ٢/ ٧٥، والعلائي: منيف الرتبة ص٧٢، والزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٨٦، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/ ١٥٤، وابن أبي العز: شرح الطحاوية ٢/ ٧٠٤، وإرشاد الفحول ١/ ٣٣٨، وفوشتي: الدليل العقلي ص٣٣٣، ٣٤٣.

ومنهم من ذهب إلى تفسيق الفريقين المختلفين ورد شهادة الرجلين، سواء كانا من أصحاب علي أو من أصحاب الجمل، وهو مذهب عمرو بن عبيد، إذا يقول: «لو شهد عندي عليٌّ وطلحة والزبير وعثمان على شراك نعل ما أجزت شهادتهم»[1].

ولم تقتصر الاتهامات على مَنْ لابس الفتن أو شارك فيها، بل شملت مَنْ لا علاقة له بها مطلقًا، بل سمّى عمرو بن عبيد عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حشويًا، وسبَّ غيره، فكان كما وُصف «يشتم الصحابة»[2].

وبعضهم وقع في الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، كالنَّظَّام، وتلميذه الجاحظ[3].

أما متأخرو المعتزلة: فقد تحسَّن مذهبهم تجاه الصحابة رضي الله عنهم، فسلَّموا بإمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، واعترفوا بفضلهما، وأما الموقف من عثمان رضي الله عنه، فقد تغير عما كان عليه الحال عند المتقدمين. وهذا يتضح في مسلك الجبائي، وعبدالجبار[4].

وظل الموقف ثابتًا تجاه معاوية رضي الله عنه[5]، وأما بقية الصحابة فإنَّ متأخريهم على التعديل، ولا يصفون من لمز[6].

---

(١) البغدادي: تاريخ بغداد ١٢/١٧٥، والذهبي، ميزان الاعتدال ٣/٢٧٥.

(٢) ينظر: ابن تيمية، درء التعارض ٧/٣٥١، والذهبي، ميزان الاعتدال ٣/٢٧٤، وابن العماد، شذرات الذهب ١/٢١١.

(٣) ينظر: البغدادي، الفرق بين الفرق ص١٣٣، والإسفراييني، التبصير ص٥١، وقونشي، الدليل النقلي ص٢٣٦.

(٤) ينظر: عبد الجبار: فضل الاعتزال ص٤٢، والمغني ٢٠/٣٠-٥٠.

(٥) ينظر: عبد الجبار: فضل الاعتزال ص٤٢، والمغني ٨/٤ و٢٠/٢٩٣.

(٦) ينظر: عبد الجبار: المنية والأمل ص١٨-٢٢، والخياط: الانتصار ص١٣٦-١٣٨، وقونشي، الدليل النقلي ص٢٤٠.

وأما الرافضة فيعتقدون أن الصحابة الكرام ﷺ ليسوا بعدول، بل يعتقدون ضلال كل من لم يعتقد أن النبي ﷺ نص على أن الخليفة من بعده بلا فصل هو علي ﷺ، ويعتقدون أن جميع الناس هلكوا وارتدوا بعد أن قبض النبي ﷺ إلا نفرًا يسيرًا منهم، يعدُّون بالأصابع، وسبب تكفيرهم لهم أنهم يزعمون أنهم بايعوا بالخلافة غير علي ﷺ، ولم يعملوا بالنص عليه[1].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بالأدلة التي فيها شمول رضاه عنهم وكل من قام معه ﷺ[2].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ الآية. [الفتح: ٢٩]، وكذلك اتفاق المفسرين على أن قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وارد في أصحاب رسول الله ﷺ[3].

ويؤيده حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء من بعدهم قوم تسبق شهادتُهم أيمانَهم وأيمانُهم شهادتَهم**»[4].

---

(١) ينظر مثلًا. الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ط٤. ص٢٦٢-٢٧١. وحكاه الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢/١٤٥، والبغدادي، الفرق بين الفرق ص١٢٠-١٢١، والإسفراييني، التبصير في الدين ص٢٨، و٢٩، و٣٥.

(٢) ينظر: العلائي، تحقيق منيف الرتبة ص٧٦، والمرداوي، التحبير ٤/١٩٩١، والطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/١٨١.

(٣) ينظر. الجويني، البرهان ١/٣٥٩. وينظر: البغدادي، الكفاية ١/١٦٩، والعلائي، تحقيق منيف الرتبة ص٧٨.

(٤) رواه البخاري (كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها) ٨/٩١، رقم (٦٤٢٩)؛ ومسلم (كتاب فضائل الصحابة ﷺ: باب فضل الصحابة ﷺ ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) ٤/١٩٦٢؛ رقم (٢٥٣٣).

واستدلوا بالإجماع على الحكم بعدالة الصحابة ﵃:

وقد حكاه الأشعري(1)، وابن عبد البر(2)، وابن الصلاح(3)، والجويني(4)، والنووي(5)، وابن تيمية(6)، وابن حجر(7)، والعلائي(8).

وربما تحرّج البعض من حكاية الإجماع لوجود بعض المخالفين -وإن وُسموا بالبدعة- فعبّروا بأنه مذهب الأكثر(9).

واستدل أصحاب القول الثاني: بما وقع بين الصحابة ﵃ من الفتن والحروب، فقطعوا على كل من قاتل عليًّا ﵁ من أهل الجمل وصفين بالفسق، واستثنى بعضهم من ذلك عائشة وطلحة والزبير ﵃ لأنهم تابوا من ذلك دون معاوية ومن كان معه، ثم يعضدون ذلك بما ثبت عن النبي ﷺ من تحريم الدماء، وذكر ما يترتب على سفكها(10).

ويُجاب عن ذلك: بأن ذلك كان من كلٍّ منهم بناءً على الاجتهاد في ذلك، والتأويل المسوغ له للإقدام عليه، ومع هذا فلا يكون شيء من ذلك قادحًا في

---

(1) يُنظر: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر ص١٧٢.

(2) يُنظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ط١، ٢/١.

(3) يُنظر: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح ص٢٩٤، ويُنظر به أيضًا. ص٥٦.

(4) يُنظر: الجويني، البرهان ٦٦١/١.

(5) يُنظر: النووي، شرح صحيح مسلم ٢١٤/١٥.

(6) يُنظر: ابن تيمية، الصارم المسلول ص٥٧٨، ومجموع الفتاوى ٩٤/٣٥.

(7) يُنظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة ١٦٢/١.

(8) يُنظر: العلائي، تحقيق منيف الرتبة ص٧٦.

والعلائي هو: خليل بن كيكلدي، له: تنقيح الفهوم، والمراسيل وغيرها. توفي ٧٦١هـ. يُنظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣٥/١٠، والصفدي: الوافي بالوفيات ٢٥٦/١٣.

(9) يُنظر: ابن الحاجب، المختصر [المعتمد] ٤٠٩/٢، والسبكي، جمع الجوامع ص٧٣.

(10) يُنظر: عبد الجبار، المغني ٤/٢٠، والإسفراييني، التبصير ص٦٨-٦٩، والرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٢٠، والإيجي، المواقف ص٤١٥، والآمدي، أبكار الأفكار ٤١/٥، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٥٥/٤، والعلائي، تحقيق منيف الرتبة ص٩٩، وقوشتي، الدليل النقلي ص٣٤٦.

عدالتهم، كما أن عدالتهم ثابتة بما تقدم من الأدلة القطعية، فيستصحب ولا يُزال بالشك والوهم، لا سيما مع ما تقدم من ثناء الله تعالى عليهم ورسوله ﷺ مع العلم بما يصدر منهم. وكذلك فإن كل ما قدحوا به في الصحابة ﷺ الذين أسقطوا عدالتهم يُتصوَّر عليهم مثله في الصحابة ﷺ الذين لم يقدحوا في عدالتهم.

فإن تأولوا أفعال من وافقوا على عدالته وحسّنوا لهم المخارج في أمورهم كانوا مقابلين بمثله فيمن خالفوا في عدالته، ولا يجدون فارقًا قاطعًا بين الطائفتين بالنسبة إلى انفتاح التأويل وإحسان الظن بهم. واستداد ذلك في حق الجميع.

وحينئذ يؤدي إلى أحد أمرين لا بدّ منهما: إما التأويل وإحسان الظّن في حق الجميع، وهو المطلوب. وإما إسقاط عدالة الجميع، وذلك أمر عظيم خارق للإجماع القطعي؛ فإن الأمة كلها -ممن يُعتبر بأقوالهم- أجمعوا على أنه لا يصحّ إسقاط عدالة جميع الصحابة ﷺ. كيف وإن ذلك يؤدي إلى هدم الدِّين، وإزالة ما بأيدينا من أمور الشريعة[1].

الراجح:

إن الصحابة ﷺ كلهم عدول، وعليه جماهير علماء الإسلام وإجماع أهل السُّنّة والجماعة، وليس المراد بعدالة كل واحد من الصحابة ﷺ أن العصمة ثابتة له، أو أن المعصية عليه مستحيلة، ولكن المعنى في هذا أن روايته مقبولة، وقوله مصدّق، ولا يحتاج إلى تزكية كما يحتاج غيره؛ لأن استصحاب الحال لا يفيد إلا ذلك، وفضيلة صحبة النبي ﷺ والفوز برؤيته لا يُعدل بعمل، ومِنْ منحه الله تعالى ذلك فهو أفضل ممن جاء بعده على الإطلاق؛ لمشاهدة النبي ﷺ، والسبق إلى الإسلام، والذّب عنه، والهجرة معه أو إليه، والنصرة له، وضبطهم الشريعة، وحفظهم عن رسول الله ﷺ، وتبليغهم إياه إلى من بعدهم.

---

(١) ينظر: العلائي، تحقيق منيف الرتبة ص١٠٠-١٠٦.

نوع الخلاف وآثاره:

الخلاف بين القائلين بعدالة الصحابة ﷺ والقائلين بوجود الفسق من بعضهم أو الردة، خلاف حقيقي؛ فهو نتاج أصول كلامية متغايرة، ويترتب عليه تبديع المخالف فيه، وله آثار.

ثمرة الخلاف: مسألة الحاجة إلى البحث عن عدالة آحاد الصحابة ﷺ في رواية الأحاديث أو لا، فمن ذهب إلى عدالتهم فلن يحتاج إلى البحث في ذلك، وأما المخالفون في ذلك فسيبحثون عن العدالة، ويتحرون النقل عن بعضهم واستبعاد غير المتهم. وإذا قال التابعي عن رجل من أصحاب رسول الله ﷺ، أو قال سمعته ﷺ يقول كذا، كان حجة، كتعيينه باسمه[1].

(1) ينظر: البرماوي، الفوائد السنية ٢/٦٧٣، وابن الصلاح، المقدمة ص٥٦، والعطار، حاشية على الجلال ٢/٢٠٠.

المبحث الثالث
الأثر الكلامي في مسائل النسخ

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: جواز نسخ الأخبار الماضية والمستقبلة.

المطلب الثاني: جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه.

المطلب الثالث: عدم جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله.

المطلب الأوّل
جواز نسخ الأخبار الماضية والمستقبلة

تناول الأصوليون مسألة نسخ الأخبار الماضية والمستقبلة لتحديد محل النسخ، ونوع الخبر الذي قد يتطرق إليه النسخ؟

واصطحب البحثَ أصولاً كلامية أثرت في الاختيار الأصولي، ولأبي المظفَّر رحمه الله في ذلك بحثٌ مستفيض، وسيتضح ذلك في المسائل الآتية.

نقد الإمام السمعاني:

يرى رحمه الله عدم جواز النسخ في الأخبار الماضية والمستقبلة؛ فيقول: «ومما لا يجوز النسخ فيه: ما أخبر الله تعالى به من أخبار القرون الماضية والأمم السالفة، وكذلك ما أخبر من الكوائن في المستقبل من خروج الدجال وغير ذلك، لا يجوز فيه النسخ»، وانتقد بعض الأشاعرة في مذهبهم بجواز نسخ الخبر في المستقبل، ومنعه في الماضي، وانتقد كذلك البعض الآخر القائلين بتجويز نسخ الأخبار في الماضي والمستقبل جميعًا[١].

وذكر المانع من القول بجوازه نسخ، أنه يؤدي إلى دخول الكذب في أخبار الله تعالى وأخبار الرسول ﷺ، وذلك لا يجوز. وأجاب عن قضية العفو

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٦٥٦-٦٥٧، وله: تفسير القرآن ٤/٢١٠.

الوارد في أخبار الوعيد لمرتكبي الكبائر، وبين أن ذلك ليس بنسخ، وإنما هي مرتبة على مشيئة الله سبحانه، ونقل عن العرب أنهم يعدون الانصراف عن الوعيد كرمًا، والانصراف عن الوعد لؤمًا[1]. وقال في قوله: ﴿يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ خبر، والنسخ لا يرد على الأخبار، وإنما يرد على الأوامر والنواهي»[2].

فنقد الإمام السمعاني موجّه لمن جوّز النسخ في الماضي والمستقبل، وظهر من كلامه ﷺ أصلان كلاميان دندن عليهما في نقده: التحسين والتقبيح العقليين، ونسخ الوعد والوعيد.

فأما علاقة المسألة بالقول بالتحسين والتقبيح العقليين:

فإن المعتزلة وغيرهم بنوا رأيهم بمنع النسخ في الأخبار الماضية والمستقبلة على القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ بأن قالوا: لا يجوز نسخ الأخبار لأنه كذب، والتكليف بالكذب قبيحٌ، وهو غير متصوَّر من الشارع[3].

وهذا المعنى مقبول، وقرره أبو المظفَّر، مع رفضه للتحسين والتقبيح العقليين[4].

وأما علاقتها بنسخ الوعد والوعيد: فنسخ الوعد إخلاف، وهو مستحيل على الله[5].

وقد يضاف إلى ذلك الموقف من صفات الله تعالى: فبعض المتكلمين يرون في الصفات خلاف الظاهر، فيكون ذلك دافعًا لهم إلى البحث عن الناسخ، أو الصارف عن الظاهر المتبادر بشكل عام[6].

---

(١) ينظر: القواطع ٢/ ٦٥٧-٦٥٨.

(٢) السمعاني، تفسير القرآن ١/ ٢٨٧.

(٣) حكاه البصري، المعتمد ١/ ٣٨٩، والآمدي، الإحكام ٤/ ١٥٥٢، والعضد، شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ٧٦٧، والإسنوي، نهاية السول ص٤٩٩، والبدخشي، منهاج العقول ٢/ ١٦٧، وبادشاه، تيسير التحرير ٣/ ١٩٦.

(٤) ينظر: ابن تيمية، جامع المسائل: المجموعة السابعة ١/ ٢٢٩-٢٣٠.

(٥) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٤/ ٩٢.

(٦) ينظر في هذا: ابن تيمية، جامع المسائل، م ٧، ١/ ٢٢٩-٢٣٠.

ومن الأشاعرة والحنابلة وغيرهم من ذهب إلى عدم الجواز بناءً على أن الأخبار لا تحتمل سوى الصدق أو الكذب بخلاف الأوامر والنواهي، فهي مجرد طلب فعل أو ترك، والنسخ فيه وارد وواقع، ولا يداخلها صدق ولا كذب[1].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: نسخ الأخبار الماضية والمستقبلة:

1) التحسين والتقبيح العقليان.

2) الوعد والوعيد.

3) الموقف من صفات الله.

تحرير محل النزاع:

اتفق الأصوليون على أن الخبر إذا جاء بمعنى الأمر والنهي، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فإنه لا خلاف في جواز نسخه[2].

واتفقوا على جواز نسخ لفظ الخبر؛ بنسخ تلاوته، سواء أكان ماضيًا أم مستقبلًا[3].

---

(١) ينظر: ابن تيمية، جامع المسائل، م. ٧، ١/٢٢٩، والإسنوي، نهاية السُّول ص٤٩٦، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ٢/٣٩١.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/٤٨٩، والرازي: المحصول ٣/٤٢٢، والإسنوي، نهاية السُّول ص٤٩١، وابن تيمية: الاستقامة ١/٢٤، وجامع المسائل، م. ٧، ١/٢٢٩، والزركشي، البحر المحيط ٤/٩٣، والبيروتي، الردود والنقود ٢/٤٢٤.

(٣) ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ١/٣٨٩؛ والآمدي، الإحكام ٤/١٥٤٣، الإسنوي، نهاية السُّول ص٤٩٠، والزركشي، البحر المحيط ٤/٩٨، والشنيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٥٦٨.

واتفقوا أيضًا على جواز نسخ التكليف بالإخبار به؛ لأن المنسوخ ليس مدلول الخبر[1].

واتفقوا على منع نسخ مدلول الخبر الذي لا يقبل التغيُّر، وهو ما لا يقع إلا على وجه واحد، كالإيمان بالله وصفاته، والعقائد؛ لأن الإخبار عن زوال ذلك وتغيُّره كذب[2].

أما ما يمكن تغيُّره من الأخبار بأن يقع على غير الوجه المخبر عنه ماضيًا كان أو مستقبلًا، أو وعدًا أو وعيدًا، كالخبر عن زيد بأنه مؤمن أو كافر، فهذا محل الخلاف[3].

وذلك كالآتي:

القول الأوَّل: عدم جواز النسخ في الأخبار الماضية والمستقبلة:

وهو مذهب جماهير الأصوليين، ونُسب للشافعي[4]، وأكثر المتقدمين[5]، والصيرفي[6]، وأبي إسحاق المروزي[7]، والباقلاني[8]، والقاضي

---

(1) ينظر: البصري، المعتمد ١/٣٨٩، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٥٢، ونهاية السُّول ص٤٩٠، والبحر المحيط ٤/٩٠.

(2) ينظر: البصري، المعتمد ١/٣٨٨، والرازي، المحصول ١/٤٣١، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٥٢، والسرخسي، أصوله ٢/٥٩، والإسنوي، نهاية السُّول ص٤٩١، والبابرتي، الردود والنقود ٢/٤٢٤، والزركشي، البحر المحيط ٤/٩٠.

(3) ينظر: الإسنوي، نهاية السُّول ص٤٩١، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٥٣، والبابرتي، الردود والنقود ٢/٤٢٤، والزركشي، البحر المحيط ٤/٩١.

(4) عزاه إلى الشافعي: عضد الدين الإيجي، شرح المختصر ٢/٧١٧.

(5) حكاه: الرازي، المحصول ١/٤٣١.

(6) نقله الزركشي، البحر المحيط ٤/٩١

(7) في كتابه: «الناسخ والمنسوخ»، عن الزركشي، البحر المحيط ٤/٩٦.

(8) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/١٥٥٣.

عبد الوهاب[1]، والباجي[2]، والشيرازي[3]، وابن عقيل[4]، وابن الحاجب[5]، وابن تيمية[6]، والإيجي[7]، وبعض المعتزلة كالجبائي وابنه[8].

القول الثاني: جواز النسخ في الأخبار الماضية والمستقبلة:

وهو قول بعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري، وعبد الجبار، وأبي الحسين[9]، والرازي[10]، والآمدي[11]، وأبي يعلى[12].

القول الثالث: جواز النسخ في المستقبل ومنعه في الماضي:

وهو قول ابن القطان[13]، وسليم الرازي[14]، وبعض الأشاعرة[15]، وبعض المعتزلة[16].

---

(١) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط ٤/ ٩٩.

(٢) ينظر: الباجي، إحكام الفصول ص٣٩٩.

(٣) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/ ٤٩٠.

(٤) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٣/ ٢٤٧.

(٥) ينظر: ابن الحاجب، المختصر مع شرح العضد ٢/ ٧١٧، والإسنوي، نهاية السُّول ص٤٩١، والزركشي، البحر المحيط ٤/ ٩١.

(٦) ينظر له: الاستقامة ١/ ٢٣- ٢٤، ومجموع الفتاوى ٥/ ٦٥، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٦/ ٤٢١.

(٧) ينظر: الإيجي، شرحه على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٧١٧.

(٨) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ٣٨٩، والرازي، المحصول ١/ ٤٣١، والآمدي، الإحكام ٤/ ١٤٥٣، والأرموي، التحصيل ٢/ ١٩.

(٩) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ٣٨٩، والزركشي، البحر المحيط ٤/ ٩١.

(١٠) ينظر: الرازي، المحصول ١/ ٤٣١.

(١١) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/ ١٤٥٤.

(١٢) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/ ٨٢٥.

(١٣) حكاه الزركشي، البحر المحيط ٤/ ٩١.

(١٤) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٩١.

(١٥) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/ ٦٥٦.

(١٦) ينظر: الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ٧١٧.

تنبيه: ذكر الأصوليون قولًا بالفرق بين نسخ الوعد ونسخ الوعيد، على أنه قول في المسألة، والحقيقة أن هذا التفريق قد يكون تفريعًا على أحد الأقوال السابقة، وقد يُنظر إليه على أنه ليس نسخًا، كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين[1].

وقد أورده أبو المظفَّر كإشكال على القول بمنع جواز النسخ في الأخبار، إذ قالوا: «ما قولكم في الأخبار الواردة في الوعيد لمرتكبي الكبائر؟» فأجاب بأن هذا ليس بنسخ، إنما هو باب التكرم والعدول عن المتوعد بالفضل[2].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بأنَّ الأخبار إذا دخلها نسخ كان كذبًا، والله ﷻ منزّه عن ذلك[3].

واعترض عليه: بأن نسخ الأمر أيضًا يوهم البداء، وهو ظهور الشيء بعد خفائه، فلو امتنع نسخ ذلك الإيهام لامتنع ذلك أيضًا[4].

وبأنه: لو جاز نسخ الأخبار، لجاز أن يقول: «أهلك الله عادًا»، ثم يقول: «ما أهلكهم»، ومعلوم أنه بذلك كاذب[5].

واعترض: بأن إهلاكهم غير متكرر؛ لأنهم لا يهلكون إلا مرة واحدة، فقوله: «ما أهلكهم» رفعٌ لتلك المرة، فيلزم الكذب. وأما إن أراد بقوله: «ما

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٤/ ٩٣-٩٤.

(2) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/ ٦٥٧-٦٥٨، وابن تيمية، جامع المسائل، المجموعة السابعة ١/ ٣٢٩.

(3) ينظر: ابن تيمية، جامع المسائل، م. ٧، ١/ ٣٢٩، والآمدي، الإحكام ٤/ ١٥٥٤، والأرموي، التحصيل من المحصول ٢/ ١٩، والإسنوي، نهاية السُّول ص٤٩٦.

(4) ينظر: الإسنوي، نهاية السُّول ص٤٩٦، وينظر: الرازي، المحصول ١/ ٤٣٢، والأرموي، التحصيل من المحصول ٢/ ١٩.

(5) ينظر: الرازي، المحصول ١/ ٤٣٦.

أملكهم»: أنه ما أملك بعضهم، كان تخصيصًا بالأشخاص لا بالأزمان، فلم يكن نسخًا[1].

واستدل أصحاب القول الثاني: بأنه يصح عقلًا أن يقال: لأعاقبنّ الزاني أبدًا، ثم يقال: أردت سنة واحدة، ولا معنى للنسخ إلا ذلك، فإن النسخ إخراج بعض الزمان[2].

واعترض: بأن نسخه يوهم الكذب؛ لأن المتبادر منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدة المخبر بها وإيهام القبيح قبيح[3].

واستدل أصحاب القول الثالث: على التفريق بين الماضي والمستقبل، بأنه قد منع نسخ الأخبار في الماضي، لأنه يكون تكذيبًا، أما المستقبل، فإنه لجريانه مجرى الأمر والنهي، فقد أجازوا نسخه، فالكذب يختص بالماضي ولا يتعلق بالمستقبل[4].

الراجح:

عدم جواز نسخ الأخبار، فإن ذلك يفضي إلى دخول الكذب في خطاب الله ورسوله ﷺ، فضلًا عن أن أدلة المجيزين مبنية على الجواز العقلي، ولا يسندها دليلٌ قوي.

والواقع يشهد بخلافه وبردّه، فلو أخبر رجل عن حادثة، ثم بعد ذلك أخبر بنقيضها، أو بناقض ما فهم منه، تعُدّ ذلك الفعل من قبيل الخطأ أو الكذب، أو البداء، وأنه لم يستقص المعرفة قبل إخباره عنها، وكل هذه الأمور محال أن يتصف الله تعالى بها.

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول ١/٤٣٢، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٥٤.

(٢) ينظر: الإسنوي، نهاية السول ص٤٩١. وينظر: الرازي، المحصول ١/٤٣٢، والأرموي، التحصيل من المحصول ٢/١٩.

(٣) ينظر: الإسنوي، نهاية السول ص٤٩١، والأرموي، التحصيل من المحصول ٢/١٩.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٤/٩١.

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في المسألة لفظي، وهو أقرب إلى ضبط التصور، والنقاش حول إمكانية الوقوع.

المطلب الثاني
جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه

تناول الأصوليون أوقات النسخ بمزيد من التدقيق، وبعضها صور افتراضية وجواز عقلي، ومنها مسألة جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه، وينتظم ذلك في عدة مطالب.

نقد الإمام السمعاني:

يرى ﷺ عدم جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه، وانتقد القول بتجويز النسخ قبل العلم، ووجه ذلك أنه يؤدي إلى القول بالبداء، وقال «يصير كما لو قال: افعل ولا تفعل، وهذا يقبح؛ ألا ترى أنه إذا كان متصلاً يقبح؟ فإذا كان منفصلاً يقبح أيضًا»[1].

فقد بُني نقد الإمام على القول بالتقبيح العقلي، وقد يضاف إليه غيره.

فأما بناؤها على القول بالتحسين والتقبيح العقليين: وذلك أن القول بجواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه، يؤدي إلى البداء، وأن هذا يكون قبيحًا[2].

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/٦٦٨.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٦٦٨؛ وانظر: الآمدي، الإحكام ٤/١٥٤١.

وقد يبنى ذلك أيضًا على **الخلاف في مراعاة الحكمة في أفعال الله تعالى**: فالمعتزلة والحنفية والحنابلة وبعض الشافعية يرون عدم النسخ قبل علم مكلف بالمأمور به؛ لعدم الفائدة باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل، وكونه يلزم منه البداء على الله ﷻ[1].

وقد يبنى كذلك على الخلاف في جواز أن يكلف الله العباد بالمحال وإلزامهم بما لا يطاق: فالجمهور يرون أن نسخ الحكم قبل علم المكلَّف تكليف بالمحال، والله تعالى إذا كلَّف عبده أباح له الطريق المفضي إلى العلم بما كلَّفه، وكل حالة تنافي العلم فهي منافية للتكليف[2].

والأشاعرة يقولون بالجواز على أصلهم بتجويز التكليف بما لا يطاق، فيعتبرونه فرعًا عنه؛ فمن قضى بصحة التكليف به، ذهب إلى الجواز، ومن منعه منع النسخ قبل العلم بالمنسوخ[3].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه:

1) التحسين والتقبيح العقليان.

2) الحكمة في أفعال الله.

---

(1) ينظر: البصري، المعتمد ١/٣٨٦، والسمعاني، القواطع ٢/٦٦٨، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٣٠-١٥٣١، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٤، ابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/٥٣٠.

(2) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٦٥، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٣٠.

(3) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٦٦، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٣٠، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٤.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن النسخ بعد العلم بالمنسوخ واعتقاده، وبعد العمل به جائز، سواء عمل به الجميع أو البعض[1].

واختلفوا في ثبوت النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه:

القول الأول: جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه:

وهو قول بعض الشافعية[2]، ومذهب كثير من الأشاعرة[3].

القول الثاني: عدم جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه:

وهو قول الحنفية[4]، وأكثر الشافعية[5]، والحنابلة[6]، ومذهب المعتزلة[7].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بنسخ الصلاة في رحلة المعراج[8]، ومراجعة النبي ﷺ لربه[9].

---

(1) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٦٦٨، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٣.

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط ٤/٧٤.

(3) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٦٦، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٣٠، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٤، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/٥٣٦.

(4) ينظر: السرخسي، أصوله ٢/٦٤، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٦٥، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٤، والفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع ٢/١٩٥.

(5) ينظر: الماوردي، أدب القاضي ١/٣٥٦، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٣-٧٤.

(6) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/٥٣١.

(7) ينظر: البصري، المعتمد ١/٣٨٦، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٦٥.

(8) رواه البخاري في صحيحه، (كتاب الصلاة، باب: كيف فرضت الصلاة في الإسراء) ١/٧٨، رقم (٣٤٩)، ومسلم في صحيحه (كتاب الإيمان: باب الإسراء برسول الله ﷺ) ١/١٤٩، رقم (١٦٣)، من حديث أنس ﷺ.

(9) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٦٦، والماوردي، أدب القاضي ١/٣٥٦، والحاوي الكبير ١٦/٨١، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٤، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/٥٣١.

واعترض عليه: بأنه جاء على وجه التقرير دون النسخ؛ لأن الفرض يستقر بنفوذ الأمر، ولأنه نسخ قبل الإنزال، فلا يتقرر علينا حكم، فليس من صورة النزاع[1].

وعلى فرض كونه نسخًا، فإنه قد بلغ بعض المكلفين، وهو سيد البشر ﷺ، فإنه قد اعتقد وجوبه وعلمه، ولم يقع النسخ له إلا بعد علمه واعتقاده[2].

واستدل أصحاب القول الثاني: بأن من شرط النسخ أن يكون بعد استمرار الفرض، ليخرج عن البداء إلى الإعلام بالمدة[3].

واستدلوا كذلك بعدم حصول الفائدة من هذا النسخ، كاعتقاد الوجوب والعزم على الفعل[4].

الراجح:

عدم جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه هو الأرجح دليلًا، والأقرب إلى الحكمة الجليلة من التشريع، فإن الله يشرع الحكم للعباد ليعتقدوا شرعيته، ويعزموا على فعله.

فإذا ما شُرِع الحكم ثم لا يلبث هذا الحكم إلا أن يُنسخ، ولا يَعلم به أحد من المكلفين، فهذا مخالف للحكمة، لذا، فإن تأمل هذا النسخ بهذه الصفة؛ قبل عِلْم المكلَّفين أو علم بعضهم بالمنسوخ، فإنه لا بد أن يطرأ على ذهنه ما حذَّر منه العلماء، وهو القول بالبداء. فكان المتعيِّن ترجيح عدم جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه.

---

(١) ينظر: الماوردي، أدب القاضي ١/ ٣٥٦؛ والزركشي، البحر المحيط ٤/ ٧٤، والشوشاوي، رفع النقاب ٤/ ٤٨٣.

(٢) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/ ٦٦، والسرخسي، أصوله ٢/ ٦٤، والآمدي، الإحكام ٤/ ١٥٣٠، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٣١.

(٣) ينظر: الماوردي، أدب القاضي ١/ ٣٥٦، والزركشي، البحر المحيط ٤/ ٧٣.

(٤) ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٣٠، وينظر أيضًا: البصري، المعتمد ١/ ٣٨١.

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في المسألة لا يترتب عليه ثمرة عملية، وإنما هو لضبط التصور حول إمكانية وقوع النسخ قبل العلم والاعتقاد، لذا فإنه يصح أن يقال عنه خلاف لفظي.

المطلب الثالث
عدم جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله

تناول الأصوليون مسألة نسخ الشيء قبل وقت فعله، وهو مبني على مقدمات كلامية.

نقد الإمام السمعاني:

يرى الإمام السمعاني ﷺ جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله، وانتقد المعتزلة وأكثر الحنفية في قولهم بمنع النسخ قبل وقت الفعل[١].

فردَّ قولهم بترتب البداء على هذا النوع من النسخ، مقررًا أن البداء أن يظهر له شيء كان خافيًا عليه، وفي هذا، إنما أمر الله تعالى ليبتلي بالقبول واعتقاد الوجوب، ثم نسخه عنهم، وهذا لأن القبول، واعتقاد الفعل مقصود لا محالة، والابتلاء به صحيح[٢].

واستصحب ﷺ رأيه السابق وهو نفي التحسين والتقبيح العقليين، وأكد على أن الحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع، في سياق الرد على استدلال المخالف بأن الله لا يأمر إلا بما هو صلاح العباد، وأنه إذا كان صلاحًا

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٦٦٩.

(٢) المرجع السابق ٢/٦٧٥.

لم يجز أن ينهاهم عنه ويمنعهم منه، وألزمهم بعد ذلك بأنه يلزم من ذلك أنه لا يجوز النسخ أصلاً[1].

فقد انتقد المعتزلة وبناءهم الكلامي على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، وعند تحليل الأثر الكلامي في التناول الأصولي، تظهر أصول كلامية مؤثرة إضافة لما ذكره أبو المظفر، هي:

١ - **القول بالتحسين والتقبيح العقليين**: ويظهر ذلك جليًا عند أئمة المعتزلة، يقول أبو الحسين البصري: «إن الله ﷻ لو قال لنا في صبيحة يومنا: «صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة»، ثم قال عند الظهر: «لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة»، لكان الأمر والنهي قد تناولا فعلًا واحدًا على وجه واحد في وقتٍ واحدٍ، صدرا من مكلِّفٍ واحدٍ إلى مكلَّفٍ واحدٍ، وفي تناول النَّهي لما تناوله الأمر على الحد الذي تناوله من غير انفصال، دليل إما على البداء، وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح، والنهي عن الحسن»[2].

ويقول الجشمي: «جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله يؤدي إلى أن ينهى عن نفس ما أمر به، وذلك يوجب قبح أحد الأمرين، وذلك يدل على البداء»[3].

ووافق بعض الشافعية كالصيرفي، والحنابلة كأبي الحسن التميمي المعتزلة في هذا القول، لما نقل عنهما من موافقة المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين[4].

ويرفض ذلك متكلمو الأشاعرة وغيرهم، لأنهم يبنون قولهم بجواز هذا النوع من النسخ على القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين[5].

---

(١) السمعاني، القواطع ٢/ ٦٧٦.

(٢) البصري، المعتمد ١/ ٣٧٦.

(٣) الجشمي، عيون المسائل ص١٩٨.

(٤) ينظر: الشمراني، التحسين والتقبيح العقليان ٢/ ٤١٨، و١/ ٣٨٨، و١/ ٣٩٢.

(٥) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٧، والسمعاني، القواطع ٢/ ٦٧٦، والرازي، المحصول ١/ ٤٢٩، والآمدي، الإحكام ٤/ ١٥٣١.

٢- **الخلاف في صفة كلام الله تعالى**: فمما اعترض به المعتزلةُ على الأشاعرة، أن جواز النسخ قبل الوقت يُفضي إلى أن يكون الفعل الواحد مأمورًا منهيًا، والأمر والنهي كلام الله تعالى، وكلامه تعالى صفة قديمة واحدة عندهم، فيترتب على ذلك أن يكون الكلام الواحد أمرًا نهيًا، بشيء واحد، في وقت واحد، وهو محال، والجواب المعروف عند الأشاعرة أن كلام الله تعالى الذي هو صفة واحدة لا يختلف في ذاته، وإنما يختلف باختلاف متعلَّقاته، فإذا تعلَّقت الصفة بطلب الفعل سُميت أمرًا، وإذا تعلَّقت بتركه سُميت نهيًا، ثم إن الأمر والنهي في حق الحكم الواحد إنما يمتنعان لو اتحد زمان التعلق بالفعل والترك، والصورة المذكورة جائزة عندهم لأن المأمور والمنهي وإن كان زمانه واحدًا، فإن زمان تعلق الأمر به غير زمان تعلق النهي به، وإن تغاير الزمان فلا محال[1].

وهذا لا يَرِدُ على مذهب أهل السُّنَّة، فهو ليس مأمورًا منهيًا في وقت واحد بكلام قديم، فإنَّ من المتصور أن يمتحن العبد بالأمر ثم النهي، في وقتين، لذا فإنه يشترط التراخي في النسخ، ولو كان سمعها في وقت واحد لم يجز، فأما جبريل فيجوز أن يسمعها في وقت واحد، ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين، فيأمرهم بمسالمة الكفار مطلقًا، ثم ينهاهم بعد ذلك[2].

٣- **الخلاف في مراعاة الحكمة في أفعال الله**: فالأشاعرة رفضوا قول المعتزلة بالمنع، وعلَّلوا ذلك بأنه مبني على رعاية الحكمة؛ وهو باطل عندهم، وجوزوا أن يكون الأمر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة[3].

٤- **مسألة فائدة التشريع والتكليف**: هل الفائدة الابتلاء والاختبار كما يقول الأشاعرة؟ أو الفائدة تحقيق مصلحة المكلَّفين كما يقول المعتزلة؟؛ ذهب المعتزلة

---

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/ ١٥٣٣، وابن قدامة، روضة الناظر ١/ ٢٠٤، والشثري، علاقة علم أصول الفقه ص٥٨٨.

(٢) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ١/ ٢٠٨.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/ ١٥٣١-١٥٣٢، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٨.

إلى منع ذلك؛ لأنه لا فائدة حينئذ من التكليف، إذ فائدة التكليف مصلحة المكلف، وذهب الأشاعرة وأهل السُّنَّة إلى الجواز؛ لأن فائدة التكليف لا تنحصر في مصلحة المكلفين، بل من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار، فيُنظر هل يكون العبد عازمًا على فعل ما أمر به أو لا؟[1].

٥- **الخلاف في صفة أوامر الله تعالى: هل هي مستلزمة للإرادة أو لا؟** فالمعتزلة يرون أن الله ﷻ إذا أمر بالشيء فمعنى ذلك أنه مرادٌ، لا يجوز بعد ذلك نسخُ فيكون غير مراد، وعند الأشاعرة لا يستلزم الإرادة، فيجوز تطرق النسخ إليه[2].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: عدم جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله:

١) القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

٢) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

٣) الخلاف في مراعاة الحكمة في أفعال الله.

٤) مسألة فائدة التشريع والتكليف.

٥) الخلاف في صفة أوامر الله تعالى، واستلزامها للإرادة.

تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين العلماء في جواز النسخ قبل الفعل، وبعد دخول الوقت[3].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/٢٧٧، وينظر: الزركشي: البحر المحيط ٤/٧٩، وسلاسل الذهب ص٢٩٤.

(٢) ينظر: الزركشي، سلاسل الذهب ص٢٩٤-٢٩٥.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/١٥١٩، وأبو يعلى، العدة ٣/٨٠٧، وابن تيمية، المسودة ص٢٠٧.

واختلفوا في جواز نسخ الشَّيء بعد العلم به واعتقاد وجوبه، قبل العمل به، وقبل وقت فعله، على قولَين:

القول الأوَّل: جواز نسخ الشَّيء قبل وقت فعله:

وعليه أكثر الحنفية[1]، وأكثر الشافعية[2]، والمالكية[3]، والحنابلة[4]، وظاهر كلام الإمام أحمد[5]، وأهل السُّنَّة[6]، والأشاعرة[7].

القول الثَّاني: عدم جواز نسخ الشَّيء قبل وقت فعله:

وهو مذهب بعض الحنفية[8]، وبعض الشافعية[9]، واختاره الصيرفي[10]، وأبو بكر الدقاق[11]، ونُقل عن أبي الحسن التميمي الحنبلي[12]، وأكثر

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٦٦٩، والآمدي، الإحكام ٤/١٥١٩، والسرخسي، أصوله ٢/٦٤، وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت ٢/٦١.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٦٦٩، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ص٢/٣٦، والآمدي، الإحكام ٤/١٥١٩، وابن تيمية، المسودة ص٢٠٧.

(٣) الباجي، إحكام الفصول ص٤٠٤.

(٤) ينظر: العدة ٣/٨٠٧، وابن قدامة، روضة الناظر ١/٢٠٣، وآل تيمية، المسودة ص٢٠٧، والطوفي، مختصر الروضة [الشثري] ١/٣٧٧.

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/٨٠٧-٨٠٨.

(٦) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر ١/٢٠٣، وابن تيمية، المسودة ص٢٠٧، والشثري، شرح مختصر الروضة ١/٣٧٧.

(٧) انظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل ص٢١٩، أبو يعلى، العدة ٣/٨١٨، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٣٦، والرازي، المحصول ١/٤٢٧، والآمدي، الإحكام ٤/١٥١٩، وابن تيمية، المسودة ص٢٠٧، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٨.

(٨) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٢٣٦، والجصاص، الفصول في الأصول ص٤٠٥، والسمعاني، القواطع ٢/٦٦٩، وابن تيمية، المسودة ص٢٠٧، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٨، وابن نظام الدين، فواتح الرحموت ٢/٦٣.

(٩) ينظر: البصري، المعتمد ١/٣٧٦.

(١٠) ينظر: السمعاني، القواطع ٢/٦٦٩، ونقل الجشمي عنه الجواز، كما في عيون المسائل ص١٩٨.

(١١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٤/٧٨.

(١٢) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/٨٠٨، وأبو الخطاب، التمهيد ٢/٣٥٥، ونقل عنه الجواز أيضاً. =

المعتزلة، ومعتزلة بغداد[1].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول على الجواز: بأن نسخ العبادة قبل وقت الفعل لا يترتب عليه محال، وما لا يترتب عليه محال، يكون جائزًا عقلًا[2].

واستدلوا كذلك بأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه: كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ﴾ [الصافات: ١٠٢]، ثم نسخ ذلك قبل أن يفعله، فقال: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ﴾ [الصافات: ١٠٧] فدلّ على جوازه[3].

واعترض عليه: بأنه إنما أمره بمقدمات الذبح وهو الإضجاع وتلّه للجبين، وقد فعل ذلك، ولهذا قال الله تعالى: ﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصافات: ١٠٥]، فدل على أنه فعل المأمور[4].

ورُدّ عليه: بأن المأمور به هو الذبح، لقوله تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾، ولو كان المأمور به هو المقدمات لما أظهر إبراهيم عليه السلام الجزع، وقال: ﴿فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ﴾، وقد أظهر إسماعيل الصبر، فقال: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾، والمقدمات لا يُحتاج فيها إلى الصبر، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ﴾، وليس في المقدمات بلاء، ولو كان المأمور به قد فُعل لما احتاج إلى الفداء، وقال: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ﴾[5].

- كما في المسودة ص٢٠٧.

(١) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/١٣٦، والبصري، المعتمد ١/٣٧٦، وأبو يعلى، العدة ٣/٨٠٨، والجشمي، عيون المسائل ص١٩٨، والشيرازي، التبصرة في أصول الفقه ص٢٦٠، والسمعاني، القواطع ٢/٦٦٩، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/٣٦، والرازي، المحصول ١/٤٢٧، وآل تيمية، المسودة ص٢٠٧، والزركشي، البحر المحيط ٤/٧٨.

(٢) ينظر: الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٤٤٨.

(٣) ينظر: الشيرازي، التبصرة ص٢٦٠، والرازي، المحصول ١/٤٢٧، والآمدي، الإحكام ٤/١٥٢٠، وابن قدامة، روضة الناظر ١/٢٠٤.

(٤) ينظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه ص٢٦٠، والرازي: المحصول ١/٤٢٧.

(٥) ينظر: الشيرازي، التبصرة ص٢٦٠-٢٦١، أبو يعلى، العدة ٣/٨١٠، وابن قدامة، روضة الناظر ١/٢٠٤-٢٠٦.

واستدلوا: بأن النبي ﷺ لما عُرج به إلى السماء، فُرضت عليه خمسون صلاة، فأشار عليه موسى ﷺ بالرجوع لطلب التخفيف، فرجع مرارًا حتى جُعلت خمسًا[1]. فهذا نسخ لحكم الفعل قبل دخول وقته[2].

واستدل أصحاب القول الثاني على المنع: بأن الأمر من الله سبحانه يدل على أن المأمور به صلاح للمأمور، وما كان صلاحًا لهم لا يجوز للحكيم أن ينهاهم عنه ويمنعهم منه[3].

واعتُرض: بأن الأمر يدل على الصلاح ما دام الأمر قائمًا؛ فإذا نهى عنه علمنا أنه كان الصلاح إلى غاية، ولو كان هذا دليلًا على المنع من النسخ قبل الفعل لوجب أن يجعل دليلًا على إبطال النسخ أصلًا[4].

واستدلوا: بأن هذا النسخ يؤدي إلى البداء على الله تعالى، وذلك لا يجوز[5].

واعترض عليه: بأن البداء أن يظهر ما كان خافيًا عليه، والله تعالى لما أمر كان عالمًا بالوقت الذي ينسخه عنهم، فلا يؤدي إلى ما ذكروه؛ فعلمه متعلق بجميع المعلومات ومحيط بها، وحقيقة النسخ تخالف حقيقة البداء[6].

واستدلوا: بأنه لو جاز أن ينسخ الشيء قبل وقت الفعل لجاز أن يرد الأمر

---

(١) روى القصة الإمام البخاري في «صحيحه»، (كتاب الصلاة، باب: كيف فرضت الصلاة في الإسراء)، رقم (٣٤٩)، ومسلم «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ)، رقم (١٦٣)، من حديث أنس ﷺ.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/ ١٥٢٨.

(٣) ينظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه ص٢٦٤، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٧.

(٤) ينظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه ص٢٦٦.

(٥) ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد ١/ ٣٧٦، والجشمي، عيون المسائل ص١٩٨.

(٦) ينظر: أبو يعلى، العدة ٣/ ٨١٣، والباقلاني، التمهيد ص٢١٥، والشيرازي، التبصرة ص٢٦٢، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٧.

مع النهي موضعًا واحدًا، فيقول: «افعلوا كذا وكذا»، و«لا تفعلوه» ولما لم يجز هذا، لم يجز ما نحن فيه[1].

واعترض عليه: بأنه إذا ورد الأمر مقرونًا بالنهي لم يُفِدْ شيئًا، وليس كذلك ها هنا؛ فإنه إذا تراخى النهي كان الأمر مفيدًا؛ لأنه يتضمن وجوب الاعتقاد والعزم على الفعل، فافترقا[2].

الراجح:

جواز النسخ، وهو الأقوى دليلًا، وهو مذهب جماهير الأمة، ويسنده العقل والنقل، ويكفي في ذلك قصة الذبيح إسماعيل ﷺ، فهو نسخٌ قبل التمكن من الفعل، ويدل عليه ظاهر القرآن، فإن إبراهيم ﷺ قد أُمر بالذبح، ولما أراد الذبح نُسخ، فكان نسخًا قبل الفعل.

وكذلك حديث المعراج، ففيه نسخٌ قبل الفعل، بل قبل معرفة المكلَّفين بهذا الأمر، عدا رسول الله ﷺ.

كما أن القول بمنع جواز النسخ قبل الفعل كان مبنيًا على المعتقد الكلامي في قضية التحسين والتقبيح العقليين، وجعلهم الأمر بالشيء دون إرادة الفعل من باب العبث والإخلال بالمصلحة، فيكون قبيحًا، وهذا مما يُرَدُّ عليهم، ولا يُسلَّم لهم به، فإن الأمر بالشيء قد يكون للابتلاء كما يكون طلبًا للفعل، كما أن حكمة الله تعالى قد تقتضي طلب فعل شيء في وقت ابتلاءً واختبارًا للعباد، ثم بعد ذلك يُطلب غيره، لحِكَم يعلمها الله تعالى.

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في المسألة حقيقي، وقد طال الخلاف فيها جدًا، ومع هذا فيرى البعض أنها لا يترتب عليها ثمرة فقهية.

---

(1) ينظر: البصري، المعتمد ١/٣٧٦، والشيرازي، التبصرة ص٢٦٢.

(2) ينظر: الشيرازي، التبصرة ص٢٦٢.

وقال ابن حزم رحمه الله: «أكثر المتقدمون في هذا الفصل، وما ندري أن لطالب الفقه حاجة»[1].

لكن رتّب بعض الأصوليين عليه ثمرات، وإن كانت من باب الجواز العقلي.

ثمرة الخلاف: ترتب على الخلاف مسألتان:

١- **مسألة**: هل يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم أنه لا يُمكّن منه، ويحال بينه وبينه، مع بلوغ حال التمكن؟ فالجمهور على الجواز، والمعتزلة لا يجوزون ذلك[2].

٢- **مسألة**: هل يجوز أن يأمر الله تعالى المكلف بما يعلم منه أنه لا يفعله؟ فالجمهور على جوازه، والمعتزلة لا يجوزون ذلك[3].

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٥٩٠.

(٢) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/ ٥٩، و١٢٦. والبصري، المعتمد ١/ ١٤٩، والكلوذاني، التمهيد ١/ ٢٦٣، وابن تيمية، المسودة ص٥٣، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٩٦.

(٣) ينظر: عبد الجبار، المغني ١١/ ٣٩١، و١٧/ ١١٨، والبصري، المعتمد ١/ ١٤٩، وابن تيمية، المسودة ص٥٩، والضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٤٥٤.

المبحث الرّابع
الأثر الكلامي في مسائل القياس

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: وجوب رعاية الصلاح والأصلح في أفعال الله تعالى؟

المطلب الثاني: تعليل أفعال الله ﷻ.

المطلب الثالث: تعريف العلة بأنها موجبةٌ أو مؤثرةٌ بنفسها.

المطلب الأوّل
وجوب رعاية الصلاح والأصلح في أفعال الله تعالى

ناقش الأصوليون مسألة رعاية الصلاح والأصلح التي هي قضية كلامية؛ لاحتوائها على أثر متعلّق بالأصول، كقضية التعليل وغيرها في مبحث القياس.

وقد دارت رحى الخلاف فيها في علم الأصول امتدادًا للخلاف الكلامي المثار من قطبي المدارس الكلامية؛ المعتزلة والأشاعرة؛ ويعنون بالصلاح: «هو كل ما عري عن الفساد، وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلًا، والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلًا»[1]، وقال القاضي عبد الجبار: «كل ما عُلم نفعًا علم صلاحًا، وما لم يعلم نفعًا لم يعلم صلاحًا»[2].

وأما الأصلح: فقيل هو: «الأوفق في الحكمة والتدبير»[3]، وقيل: «الأنفع والأكثر فائدة»[4]، وعرفه البعض أنه: «الفعل الذي لا شيء أوفق أن يطيع

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام ص٤٠٦.

(2) عبد الجبار، المغني ١٤/٣٥.

(3) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد ص٢٢.

(4) المرجع السابق، ص٢٣.

المكلف عنده منه»[1]. وقيل: «هو إذا وُجد صلاحان وخيران، فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح»[2].

نقد الإمام السَّمعاني:

يرى كَلَّلهُ بطلان القول بالصلاح والأصلح جملة وتفصيلاً، وينفيه، ويخالف مذهب متكلمي المعتزلة، ويوافق الأشاعرة في نفيهم رعاية الصلاح والأصلح؛ يقول: «القول بالصلاح والأصلح قولٌ باطل، وزعمٌ لا يمكن تمشيته»[3].

وخلاصة نقد أبي المظفَّر للمعتزلة مُنصَبٌّ على وجهين:

الأول: أن الله تعالى لم يفعل بالخلق ما هو الأصلح لهم[4]، وأن الله تعالى لا يجب عليه شيء بوجه ما، وقد يفعل الأصلح بالعبد، وقد يفعل غير الأصلح، وأنه يجوز أن تكون مصلحة العبد في فعل الشيء في وقت معين، ولا يكون فعله في غير ذلك الوقت مصلحة، ألا ترى أن فعله في الوقت مصلحةٌ له وقبل الوقت لا يكون مصلحةً؟![5].

الثاني: أن القول بوجوب رعاية الصلاح والأصلح يلزم عنه تناهي قدرة الله تعالى؛ فما من أصلح إلا ووراءه أصلح منه، وما من لُطف يوصله إليهم إلا ووراءه ما هو ألطف منه، ولو وجب فعل ما هو صلاح لهم لوجب فعل ما هو أصلح بهم، وقد عرفنا أن الأصلح ليس له نهاية في قدرة الله تعالى وعلمه، وإن حكموا بنفاده[6] وانتهائه، فهو قول يؤدي إلا تناهي القدرة، وهذا لا يقول به أحد[7].

---

(1) عبد الجبار، المغني ١٤/ ٣٧.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام ص٤٠٦.

(3) السمعاني، القواطع ٣/ ٨٨١.

(4) المرجع السابق ٢/ ٨٣٤.

(5) المرجع السابق ١/ ١٨١.

(6) هكذا في النسخة المعتمدة هنا (ط. الفاروق)، وفي طبعة التوبة بتحقيق د. الحكمي، دار التوبة ٣/ ٤٣٤: [نفاده]، ولعلها الأصوب، والأليق بالسياق.

(7) السمعاني، القواطع ٢/ ٨٣٤-٨٣٥.

وهذا المعنى موجود عند أبي الحسن الأشعري، إذ يقول:

«إن القول بالأصلح على التحقيق يوجب تناهي مقدور الباري تعالى، لأن ذلك هو الأنفع والألذ، ولا نوع من النفع واللذة إلا والله تعالى قادر على الزيادة فيه لا إلى حدّ»[1].

أما لماذا هذا الموقف المفاصل والتباين الواضح من قبل أبي المظفر ومن قبل النافين للصلاح والأصلح عمومًا، كالأشاعرة تجاه المثبتين، وهم المعتزلة؟ والجواب يظهر عند تحليل نصوصهم وما نُقل عنهم يظهر أن الخلاف في هذه القضية عائد إلى أصول كلامية مؤثِّرة:

فالأصل الأول: الخلاف في تفسير العدل والظلم، والخلاف في أحكام الله وأفعاله، هل هي بمحض الاختيار أو لا؟ وهل يأمر سبحانه بما ليس فيه مصلحة؟، وهل تُنفى الأغراض عن الله تعالى، وهل يمكن إثبات باعث يبعثه من مراعاة مصلحة تعود عليه أو إلى خلقه أو لا؟[2]:

فقول المعتزلة بوجوب رعاية الصلاح مبنيٌ على أن الله عدل حكيم لا يفعل قبيحًا، ولا يُخِلُّ بواجب، وأن أفعاله إنما تقع لغرض وحكمة، وهو لا يفعل الظلم ولا العبث؛ بل يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم والأنفع[3]

وقول الأشاعرة ردُّ فعل لقول المعتزلة[4]؛ فكل أقوال المعتزلة التي تدور حول الغرض والتعليل والمصالح قد اتخذ الأشاعرة فيها مذهبًا مناهضًا.

بل وصل الخلاف إلى تكفيرهم المعتزلة بمقالتهم في الصلاح والأصلح، وقال القرافي: «قولان، والصحيح: عدم تكفيرهم»[5].

---

(١) نقله ابن فورك، مقالات الأشعري ص١٢٨.

(٢) ينظر: السنوسي، شرح أم البراهين ص٧٨، والعروسي، المسائل المشتركة ص٢٨٩.

(٣) ينظر: عبد الجبار، المغني ١١/ ٥٨-٦٣، و١٤/ ١١٠-١٢٧، والعروسي، المسائل المشتركة ص٢٨٨.

(٤) ينظر: ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، د.ط ص١٩٤.

(٥) القرافي، الفروق ٤/ ١٨١.

ففي مناظرة أبي الحسن الأشعري للجبائي المتواتر ذكرها في التراث الأشعري وغيره محتجين بها ولها وناقدين يظهر منشأ قول الأشاعرة في رعاية الصلاح والأصلح، ونصها:

إن أبا الحسن سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمنًا برًا تقيًا، والثاني كان كافرًا فاسقًا شقيًا، والثالث كان صغيرًا، فماتوا، فكيف حالهم؟

فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات، فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة، فقال الجبائي: يقول الباري جل وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقًا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟

فقال الجبائي للأشعري: إنك لمجنون. فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة. فانقطع الجبائي[1].

ويحكي ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري أنه كان يحيل قول من قال:

---

(١) ذكرها: ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٤/٢٦٧، ٢٦٨. وينظر: الرازي، المعالم في أصول الفقه ص٦٤، ٦٥، والآمدي، الأبكار ٢/١٥٤، وغاية المرام ص١٩٨-١٩٩، وابن العربي، قانون التأويل ص٥٩٥، وابن تيمية، منهاج السنة ٣/١٩٨، والإيجي، المواقف ٣/٢٨٨، والسعدي، أصول الدين ص١٥١، والذهبي: السير ١٤/١٨٤، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣/٣٥٦، وابن القيم، شفاء العليل ٣/١١٠٩، ومفتاح دار السعادة ٢/٩٩٤.

إن الله تعالى يفعل كذا لكذا، أو أن الله تعالى فعل كذا، وأراد به لطف غير صلاحه؛ وذلك لإحالته أن يفعل الله تعالى الشيء لعلة أو سبب[1].

فمن أسباب نفي الصلاح والأصلح لدى الأشاعرة: بناؤهم المسألة على استحالة عود الغرض إلى ذاته تعالى -لأنهم يرون بذلك تكمُّلَهُ به، وهي فكرة لها أصل عند الفلاسفة الإسلاميين- ولا إلى المخلوق نفسه؛ وفضلًا عن الأصل الفلسفي؛ فإن فيه مادة توافق الجهمية[2].

فأصل قول الأشاعرة بأنه -سبحانه- لا يفعل ما هو الأصلح لعباده أو لا يراعي مصالح العباد مأخوذ عن الجهم، فهم يقولون: «إن الله قد يأمر بما ليس فيه مصلحة البتة، بل يكون ضررًا محضًا إذا فعله المأمور به»، ونُقل عن الجهم: «إن خلق الله وأمره متعلق بمحض المشيئة، لا يتوقف على مصلحة»، فتبعه أبو الحسن وأتباعه[3].

وأما الأصل الثاني: فهو النزاع في التحسين والتقبيح العقليين[4]:

فبطلان رعاية المصالح يلزم منه بطلان التحسين والتقبيح؛ فالتحسين والتقبيح هو جزم العقل بوجوب ارتباط الأحكام بالمصالح والمفاسد، وحيث بطلت رعاية الأصلح أو المصالح، لم يجب في العقل أن يربط الله أحكامه بالمصالح والمفاسد، بل يجوز ذلك ونقيضه؛ وهو المطلوب[5].

والأصل الثالث هو: الخلاف في الجبر والاختيار، هل الإنسان يخلق أفعاله؟ أم أن الله هو الذي خلقها له؟ فالأصول الكلامية السابقة، يُرجعها البعض إلى قضية الجبر والاختيار، هل الإنسان يخلق أفعاله؟ أم أن الله هو الذي خلقها له؟

---

(١) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ص١٢٠.

(٢) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ١/ ٤٦٢، والشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٤٢.

(٣) ينظر: الرازي، المعالم في علم أصول الفقه ص١٦٣، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٦/ ٢٩٧، و١/ ٤٦٣، والعروسي، المسائل المشتركة ص٢٦٣.

(٤) الجويني: البرهان ١/ ١٢٠، والإرشاد إلى قواطع الأدلة ص٢٨٦.

(٥) ينظر: الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح ص٩٣.

فالمعتزلة بنوا قولهم بأن الإنسان يخلق فعله بقدرة يحدثها الله فيه حتى يتم العدل الإلهي ويتحقق، والله لا يجوز أن يفعل القبيح، وإنما القبيح من فعل الإنسان، والقول بأن الله لا يجوز أن يفعل القبيح معناه أنه يفعل الصلاح بل الأصلح، فقالوا: يجب على الله فعل الأصلح[1].

فهذه خلاصة المآخذ والأصول الكلامية التي دفعت كلا الفريقين إلى تبني قول مغاير للآخر، ويظهر كذلك مأخذ الموقف الحازم الذي اتخذه أبو المظفر من مبتني الصلاح والأصلح.

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرا في مسألة: وجوب رعاية الصلاح والأصلح في فعله تعالى:

١) تفسير العدل والظلم.

٢) الخلاف في أحكام الله وأفعاله.

٣) هل يأمر سبحانه بما ليس فيه مصلحة؟

٤) نفي الأغراض عن الله تعالى.

٥) التحسين والتقبيح العقليان.

٦) الخلاف في الجبر والاختيار.

تحرير محل النزاع.

وقع الاختلاف في مسألة وجوب الصلاح والأصلح على أقوال:

---

(١) ينظر: سالم، تعليل الأحكام الشرعية وأساسه الكلامي، مجلة المشكاة جامعة الزيتونة ص٢٥٢.

القول الأول: وجوب مراعاة الصلاح والأصلح على الله تعالى:

وهو قول المعتزلة[1]، والشيعة[2].

فيرون أنه إذا كُلِّف المكلف وأتى بما كُلِّف على الوجه الذي كلف، فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلًا بواجب[3].

ويقولون بوجوب فعل الأصلح على الله في كل شخص معين، ويجعلون ذلك الواجب من جنس ما يجب على الإنسان. ويوجبون على الله سبحانه أن يفعل بكل عبد ما هو الأصلح له في دينه، لكنهم اختلفوا في وجوب الأصلح في دنياه[4].

ووقع الخلاف بين المعتزلة في الأصلح في الدنيا على رأيين، الأول: وجوب فعل الأصلح عليه سبحانه في دينهم ودنياهم: معتزلة بغداد. والثاني: وجوب فعل الأصلح عليه في دينهم أما الدنيا فلا: معتزلة البصرة[5].

---

(1) ينظر: عبد الجبار، المغني ٢٣/١٤، و٥٤، والبصري، المعتمد ٣٢١/٢، والجشمي، عيون المسائل ص١٤٦، والجويني، الإرشاد ص٣٠٧، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ٩٢-٩٨، ومنهاج السنة ٣٩٦/٦، والمرداوي، التحبير ٧٥١/٢.

(2) ينظر: الحلي، نهج الحق وكشف الصدق ص٧٤، والموسوي، عقائد الإمامة الاثني عشرية ص٢٩.

(3) ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص١٣٣.

(4) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٣٦٦/٦، ومجموع الفتاوى ٨/ ٩٢-٩٨.

(5) ينظر: البصري، المعتمد ٣٢١/٢؛ والجشمي، عيون المسائل ص١٤٦، والجويني، الإرشاد ص٣٠٧، و٣١٤، والآمدي، أبكار الأفكار ١٥٢/٢، والعسكري، الوجوه والنظائر ص٢٨٩، والرازي، الإشارة في علم الكلام ص٢٧٩-٢٨٠.

القول الثاني: نفي وجوب مراعاة الصلاح أو الأصلح:

وهو قول الجهمية[1] والأشاعرة[2].

ونقل الآمدي مذهب أصحابه الأشاعرة، فقال: «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه، لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه»[3].

القول الثالث: لا يجب على الله مراعاة فعل الأصلح، لكنه يأمر بما فيه صلاح العباد وينهاهم عما فيه الفساد:

وهو قول جماهير السلف من الأصوليين والفقهاء وأهل الحديث[4].

فيرون أن الله تعالى أمر العباد بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم، ولكنهم لا يوجبون ذلك من أنفسهم على الله تعالى كما تذهب إليه المعتزلة، ولا ينفونه كما تنفيه الأشاعرة، وإنما يوجبونه بإيجاب الله سبحانه على نفسه، على سبيل الإحسان والتفضل منه، وليس من باب المعاوضة ولا من باب ما أوجبه غيره عليه[5].

---

(1) ينظر: الرازي، المعالم في علم أصول الفقه ص١٦٣، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٦/٣٩٧، و١/٤٦٣، والعروسي، المسائل المشتركة ص٢٩٣.

(2) ينظر: الأشعري: اللمع ص١١٥-١١٦، والرازي، المعالم في علم أصول الفقه ص١٦٤، والإشارة في علم الكلام ص٢٨٠، والآمدي، غاية المرام ص١٩٦ وما بعدها، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٦/٣٩٧.

(3) الآمدي، غاية المرام ص٢٢٤. وانظر: الرازي، المعالم في علم أصول الفقه ص١٦٤

(4) ينظر: أبو يعلى، العدة ٢/٤٢١، وابن تيمية، منهاج السنة ١/٣٢٥، والمرداوي، التحبير ٣/١٢١٠؛ والطوفي، درء القول القبيح ص٩٧، والشهراني، التحسين والتقبيح ١/٤٩٠، والعروسي، المسائل المشتركة ص٢٨٨، والضويحي، آراء المعتزلة ص١١٢.

(5) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة ١/٣٢٥، وابن القيم، مفتاح دار السعادة ٢/١٠٩٤، و١٠٣٦، والمرداوي، التحبير ٣/١٢١٠، المحمود: القضاء والقدر ص٢٥٨، والعروسي، المسائل المشتركة ص٢٨٨-٢٨٩، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ص١/٤٩٠.

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: الموجبون للصلاح والأصلح على الله تعالى: بأن الحكيم إذا أمر بطاعته أحدًا وقدر على أن يعطي المأمورَ ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرُّر بذلك، ثم لم يفعل، كان مذمومًا عند العقلاء معدودًا في زمرة البخلاء[1].

ورُدَّ هذا الاستدلال لأنهم شبّهوا الخالق بالمخلوق؛ حيث يجعلون ذلك الواجب من جنس ما يجب على الإنسان، في قولهم بوجوب رعاية الأصلح أو الصلاح في كل شخص معين؛ فغلطوا حيث شبهوا الله بالواحد من الناس، فيما يجب عليه ويحرم عليه، وكانوا هم مشبهة الأفعال[2]، ففيه تطبيق للمعايير الإنسانية على الله تعالى[3]، وقياس أفعال الرب على أفعال العباد من أفسد القياس[4].

ووقعوا في مغالطة عدم التفريق بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة بآحاد الناس: فغلطوا من حيث لم يفرقوا بين المصلحة العامة الكلية، وبين مصلحة آحاد الناس[5].

وهذا الاستدلال إنما يرد على المعتزلة، أما أهل السُّنَّة فلا يرد عليهم هذا الاستدلال فهم يُثبتون الحكمة، ويرون أن الله تعالى يرعى مصالح العباد بإيجابه هو، وليس شرطًا أن يراعي مصلحة كل عبد، وأن تقدم مصلحة كل فرد على المصلحة العامة، ومن المصالح التي تظهر هنا أنه قد حصل بهذا الابتلاء معرفة

(1) ينظر: اللقاني، هداية المريد لجوهرة التوحيد ص٦٧٠.

(2) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٦/٣٩٦.

(3) ينظر: الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٤١.

(4) ينظر: ابن القيم، شفاء العليل ٣/١٢٢٨.

(5) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٦/٣٩٦.

فضيلة المؤمنين الناصحين، ومعرفة ما آل إليه أمر الفاسقين الذي احتالوا بالحيل على شرعه.

واستدل **أصحاب القول الثاني**: بأن فعله سبحانه لو كان لغرض ومصلحة؛ فذلك الغرض: إما أن يرجع إلى الباري تعالى أو إلى المخلوق. وغير جائز أن يقال بالأول: إذ الباري تعالى يتقدس عن الأغراض، والضرر، والانتفاع. وإن عاد إلى المخلوق: فباطل من وجوه، منها:

أنا لو فرضنا ثلاثة أشخاص: مات أحدهم مسلمًا قبل البلوغ، وبلغ الآخران، ومات أحدهما مسلمًا، والآخر كافرًا. فمن مقتضى أصول الخصوم على ما استدعاه التعديل أن تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم؛ لكونه أطاع بالغًا، وتخليد الكافر في الجحيم لكفره. فلو قال الصبي: يا رب العالمين، لم حرمتني هذه الرتبة العلية التي أعطيتها للمسلم البالغ، ولم تمنعه إياها. فلو قدر الجواب: لأنه أطاع بالغًا. وقال الصبي: فلم لا أحييتني إلى أن أبلغ، وأطيع؛ فتحصل لي هذه الرتبة. فلو قدر الجواب: لأني علمت أنك لو بلغت لعصيتني، فكان اخترامك هو الأنفع لك، وانحطاطك إلى هذه الرتبة أصلح لنفسك؛ فللبالغ الكافر أن يقول: فلم لا أمتني قبل البلوغ لعلمك بكفري بتقدير البلوغ، فلا يبقى لموجب الغرض جواب[1].

ويجاب بأن عدم ظهور وجه الحكمة أو المصلحة لنا في بعض أفعال الله أو مخلوقاته: لا يستلزم نفي الحكمة والغرض والمصلحة؟، وحكمة الله تعالى أعظم من أن يمكن اطلاع الخلق على تفاصيلها، كما قال تعالى: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠][2].

واستدلوا بمشروعية الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء، فيكون

---

(١) ينظر: الآمدي، أبكار الأفكار ٢/١٤٣-١٥٤، ونحوه ابن القيم، شفاء العليل ٣/١١١٨-١١٢٠.

(٢) مستفاد من ابن القيم، شفاء العليل ٣/١١٢٤.

ذلك عند المعتزلة سؤالًا من الله سبحانه أن يغير الأصلح أو يمنع الواجب، وهو ظلم عند المعتزلة[1].

واستدل الفريق الثالث: القائلون بأنه لا يجب على الله مراعاة فعل الأصلح، لكنه يأمر بما فيه صلاح العباد وينهاهم عما فيه الفساد: بأدلة تجمع بين أدلة المعتزلة وأدلة الأشاعرة، والتي تفيد أن الله تعالى رعى مصالح العباد؛ فأوامره ونواهيه لا تخلو من مصلحة أبدًا، وفي الوقت نفسه يستدلون بالأدلة التي تفيد أن لا قدرة لأحد في إيجاب شيء أو تحريم شيء عليه سبحانه، ومنه قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وقوله: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، يستفاد منه أنه سبحانه كتب على نفسه وأوجب الرحمة ونصرة المؤمنين، وهذا الإيجاب إيجاب منه على نفسه من فضله وإحسانه، ليس من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه[2].

واستدلوا بالأدلة التي تعلق الهداية على مشيئة الله تعالى: يقول الطوفي: «وقد شهدت هذه الآية ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥] بجهل المعتزلة وأتباعهم؛ لأن الله سبحانه أخبر بأن المانع من جمع الناس على الهدى هو كونه لم يرد ذلك؛ وسمى من أنكر ذلك «جاهلا». وهم ينكرونه، ويقولون: «إنما المانع لاجتماعهم على الهدى إرادة الضالين منهم، وخلقهم الضلال في أنفسهم». ولو لم يكن على المعتزلة إلا هذه الحجة، لكانت لهم قامعة، ولترهاتهم قاطعة»[3].

الراجح:

إنه لا يجب على الله مراعاة فعل الأصلح، لكنه يأمر بما فيه صلاح العباد، وينهاهم عما فيه الفساد، وهو قول جماهير السلف وأهل الحديث والفقهاء؛

---

(١) ينظر: الشافعي، غاية المرام ١/ ٦١٣.

(٢) ينظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ٢/ ٧٨٦.

(٣) الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح ص٢٤٩.

فإن الله تعالى يرعى مصالح الخلق في أمره ونهيه، وليس هذا بإيجاب أحد عليه، وإنما هو ما أوجبه على نفسه تفضلاً وتكرمًا.

وهو مذهب جماهير السلف؛ فقد جمعوا بين الأدلة، ونزلوها على قول واضح تشهد له الأدلة جميعها بلا تناقض؛ يثبتون المصالح لا على طريقة المعتزلة، وينفون إيجاب شيء على الله لا على طريقة الجهمية والأشاعرة. وأهل السُّنَّة والجماعة لما أثبتوا رعاية المصالح وحكمة الله تعالى لا على طريقة المعتزلة، فإنهم لم يدَّعوا علمهم بكل مصلحة وحكمة.

وأما إيراد الأشاعرة بأنه لو كانت أفعاله معللة بالأعراض والحكم ما خلا فعل منها، والمشاهد خلوُّ بعضها عن ذلك، كإيلام الأطفال وخلق الشرور والكفر[1].

فهذا يُرد عليه: إن عدم العلم بالحكمة لا يعني عدمها، وأن أفعال الله تعالى كلها خير، وكل خير فإنه داخل في أسماء الله وصفاته ومفعولاته بالذات وبالقصد الأول، والشر لا يدخل في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ فهو إنما يدخل في مفعولاته بالعرض لا بالذات، وبالقصد الثاني لا الأول دخولاً إضافيًا، وهذا مثل إنزال المطر والثلج وتصريف الرياح والشمس، فهذه كلها خيرات في نفسها، وفيها حكم ومصالح، وإن كانت شرًا نسبيًا إضافيًا في حق من تضرر بها[2].

نوع الخلاف وثمرته:

يرى بعض العلماء أن الخلاف لفظي[3]، والمتأمل يجد الأمر خلافه؛ فالخلاف بسياقاته وفروعه يعبر عن اتجاهات متقابلة، كل منها قد أخذ طريقًا في

(١) ينظر: الإيجي، المواقف ص٣٣٢، والتفتازاني، شرح المقاصد ٢/١٥٦-١٥٧.

(٢) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق ١/٢١٨، ونور، منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، ط١، ١/٣٢٥.

(٣) ينظر: المطيعي، القول المفيد شرح وسيلة العبيد، ط١، ص٣٥.

الصلاح والأصلح والحكمة والتعليل، وانعكس ذلك على علم الأصول، وبهذا فإن الخلاف هنا حقيقي معنوي.

ومن ثمرات الخلاف:

١- مسألة انقسام الواجب إلى واجبٍ معيَّن وواجبٍ مخيَّر:

فالمعتزلة أنكروا جواز وقوع الواجب المخير عقلًا وشرعًا، وقالوا: إن كانت الخصال الثلاث في الكفارة[1] متساوية في الصفة بالإضافة إلى صلاح العبد، فينبغي أن يوجب الجميع لتساويها في صلاح العبد[2].

وخالفهم الأشاعرة؛ فإنهم لا يسلمون أصلًا أن للأفعال أوصافًا في ذواتها ولأجلها يوجب الله تعالى، إضافة إلى أن أمر الإيجاب يرجع إليه وحده، وأن له أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات، فيخصصها بالإيجاب دون غيرها[3].

٢- مسألة تكليف المكره بعبادة:

فعند المعتزلة: لا يجوز تكليف المكره بعبادة، لأن من أصلهم: وجوب إثابة المكلف، والمحمول على الشيء كرهًا لا يثاب عليه، أما غيرهم فلا يقف الأمر على المصلحة؛ بل يجوز أن يأمر بما لا مصلحة فيه للمأمور، ولكن

---

(١) المراد بها كفارة اليمين، وهي واردة في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ الآية [المائدة ٨٩].

(٢) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ١٣٢-١٣٣، وابن رشد، الضروري ص٤٥.

ويرى ابن رشد أن قول المعتزلة بوجوب تساوي الجميع في صلاح العبد متناقض، والمفترض أن يقولوا نقيض قولهم بالتساوي، وعلل ذلك بأنه إذا كان كل واحد منهما مساويًا لصاحبه في وقوع الصلاح به، فاستعمال جميعها عبث، وكذلك استعمال واحدة منها عند التعيين، وهم لا يجوزون مثل هذا على الله، وكأنهم لم يحتفظوا بأصولهم في هذه المسألة. ينظر له: الضروري ص٤٥.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ١٣٣.

التكليف إنما وقع على وجه المصلحة، بناء على أنه قد يأمر بما لا يريد كونه، وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح، وأنه سبحانه لا يقبح منه شيء، بل يفعل ما يشاء[1].

---

(١) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير ٣/١٢١٠.

المطلب الثاني
تعليل أفعال الله ﷻ

تعتبر مسألة تعليل أفعال الله من القضايا المشتركة بين علم الأصول وعلم الكلام، والمسألة هي هي في العلمين، وسبب التطرق إليها فيما يبدو طرد المناظرة في الصلاح والأصلح، ومسألة الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع كما سيأتي.

والمراد بالتعليل هنا: التعليل المصلحي العام، ويُراد به أنَّ الأحكام معللةٌ بالحِكَم والمناسبات والمقاصد والمصالح العائدة على العباد. وليس التعليل المادي الدهري الذي يستعمله الدهريون، وفيه يُسندون التأثير إلى العلل الطبيعية باستقلال تامٍ عن الإرادة الإلهية. ولا يُعنى به -أيضًا- التحليل القياسي الذي يستخدمه علماء الأصول في القياس[1].

نقد الإمام السمعاني:

يرى ﷺ أنَّ تعليل أفعال الله غير جائز، وأنه -تعالى- يفعل ما يشاء، من غير أن يكون لذلك علة. فيقول:

---

(١) للتوسع: ينظر: نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي ص٣١-٣٣. وانظر: السمعاني، القواطع ٣/ ٩٥٠، القرافي، نفائس الأصول شرح المحصول ٧/ ٣٢١٧.

«تعليل أفعال الله تعالى لا يجوز، ويكون باطلًا عندنا، وإنما يخلق ما يشاء، ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجه ما. وعلى أنه يجوز أن يكون خلق هذه الأشياء ليُعتبر بها فيُعرف قدرة الله تعالى ويُتأمل حكمته فيها، والعبث فعل ما ليس له وجه في الحكمة. يبينه: أنه يجوز أن يعبد الله تعالى بأن لا يأكل هذا المأكول ولا يشرب هذا المشروب، كما يتعبده بما يؤلمه ويؤذيه ويؤدي إلى تلفه كما تعبدنا بالجهاد والختان، وكما تعبد بني إسرائيل بأن يقتل بعضهم بعضًا»[1].

فالإمام رحمه الله ينقد القول بتعليل أفعال الله.

وسبب تطرقه لنقدها استطراد المناظرة مع مخالفيه في الصلاح والأصلح، ثم تناوله مسألة الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع، واستدلال مخالفيه بأن الأعيان لا بد من أن يكون خلقها الله لمعنى؛ فكان جوابه بأن تعليل أفعال الله لا يجوز، وأنه يخلق ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجه ما[2].

فالأشاعرة لما أنكروا وجوب الصلاح والأصلح أورد عليهم المعتزلة -أو قدَّروا هم في أنفسهم أن يُورَد- أنَّ الله تعالى لا يفعل شيئًا إلا لغرض وحكمة، ولا تكون الأغراض إلا المصالح، فالتزموا أن أفعاله تعالى لا تُناط بالأغراض، ولا يُعبَّر عنها بالعلل، وهنالك سبب آخر لعرض المسألة وهو: التنزه عن وصف أفعال الله تعالى بما يوهم المنفعة له أو لغيره، وكلاهما باطل؛ لأنه لا ينتفع بأفعاله، ولأن الغير قد لا يكون فعلُ الله بالنسبة إليه منفعة[3].

والإشكالية هي ما بعد هذا التقرير ومفادُها: حدوث المفارقة بين التقرير الكلامي والتقرير الأصولي؛ فنفاة تعليل أفعال الله في علم الكلام يُثبتونه في علم الأصول.

---

(1) السمعاني، القواطع ٢/ ٨٣٢-٨٣٣.

(2) ينظر: المرجع السابق ٢/ ٨٣٢.

(3) ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ١/ ٣٨٠-٣٨١.

مما دفع البعض ليقرر أنَّ العلة التي يبحثها المتكلمون غير التي يبحثها الأصوليون[1]، وهذا رفضه كثيرون، واستشكله بعضهم[2].

كما يُعتبر مخالفًا للواقع؛ فالتعليل الذي ناقشه الأصوليون في علم الأصول إثباتًا أو نفيًا كان غرضهم من ذلك تقريره وَفْق المعتقد الكلامي؛ فالهدف واحد في العِلْمين، وقد لجأ مَنْ لجأ إلى هذا القول دفعًا لمقالة التناقض عمن نفاه كلامًا وأثبته أصولاً.

وهذا التناقض لا يَرِد على مثبتي التعليل في علم الكلام، وكذلك عنى مَن ينفي التعليل أصوليًا، كالظاهرية[3].

ولكنه يلزم نفاةَ التعليل من الأشاعرة وأكثر الفقهاء الذين يوافقونهم على هذا في كتب علم الكلام، ويقولون بضد ذلك في مسائل الفقه والتفسير والحديث وأصول الفقه[4].

فهم -كما يصفُهم ابن تيمية رحمه الله- يتكلمون في الفقه بلَوْن، وفي أصول الفقه بلَون، وفي أصول الدِّين بألوان؛ ففي الفقه يُثبتون الأسباب والحِكَم، وفي أصول الفقه يُسمون العلل الشرعية أمارات، خلاف ما يقولونه في الفقه، وفي أصول الدِّين ينفون الحكمة والتعليل بالكلية، لظنِّهم أن قول القدرية لا يمكن إبطالُه إلا بذلك، والقليل من هؤلاء هو الذي يُحقِّق الحكمة ويُبيِّن رجوعها إلى الفاعل الحكيم؛ مع حصول موجبها في مخلوقاته[5].

---

(1) ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط2، ص97-99.

(2) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط4، ص208، والشثيوي، علاقة علم أصول الفقه ص662.

(3) ينظر: ابن حزم، الإحكام 8/76.

(4) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية 1/465، وشلبي، تعليل الأحكام ص105-106.

(5) ينظر: ابن تيمية، الاستغاثة في الرد على البكري ص329، ونحوه أيضًا: الرد على المنطقيين ص80.

ويقول الشاطبي عن الرازي إنه: «لما اضطر في علم الأصول إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة»[1].

ونقل تاج الدين ابن السبكي عن أبيه الجمع بين التقريرين الكلامي والأصولي، فقال: «وما زال الشيخ الإمام الوالد والدي ﷺ، أطال الله عمره- يستشكل الجمع بين كلاميهما إلى أن جاء بديع من القول، فقال في مختصر لطيف كتبه على هذا السؤال وسماه: «ورد العلل في فهم العلل»: لا تناقض بين الكلامين لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف، مثاله حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه؛ لأنه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه، وبالقصاص لكونه وسيلة إليه، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع . . .»[2].

وهذا الجمع خروج عن محل الخلاف، وترك للمسألة المختلف فيها التي هي بعث الشارع على الحكم إلى قول لا خلاف فيه، وهو كون العلة تبعث المكلف على الامتثال.

وقد تعقب العطار ابن السبكي فقال: «قوله: أراد أنها باعثة للمكلف: هذا أمر مخترع لوالد المصنف لا معنى له؛ لأن البعث للحاكم على شرع الحكم أي

(١) ينظر الشاطبي، الموافقات ٢/٦.
وقد يفسر هذا الإثبات من الرازي بأنه إثبات للعلة صورة ونفي لها حقيقة، وأنه امتداد لموقفه الكلامي الذي ينفي فيه التعليل، لأنه يسميها علة ثم يفسرها بما يسلب عنها صفة العلة، إذ جعلها مجرد أمارة ساذجة. ينظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير ٤/٥٠، والشنقيطي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٦٦٠.
(٢) السبكي، الإبهاج ٣/٤١-٤٢.

إظهار تعلُّقه بأفعال المكلَّفين لا للمكلَّف»[1]. وهذا يعتبره البعض تأكيدًا لإنكار التعليل[2].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: تعليل أفعال الله ـ:

١) نفي الأغراض عن الله تعالى.

٢) الخلاف في الصلاح والأصلح.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن أفعال الله تعالى لا تخلو من الحكمة؛ تنزيهًا له تعالى عن العبث[3].

واختلفوا في هذه الحكمة، هل هي مطلوبةٌ بالفعل ومقصودةٌ له تعالى، أو أنها مترتبةٌ على الفعل، وحاصلة عقبه وليست باعثة على الفعل؟

وتبعًا لذلك: اختلفوا في تعليل أفعاله تعالى، أي هل تُعلَّل بالحكم والمصالح أو لا؟ فإذا فعل الفعل يفعله لغاية تكون مقصودة بذلك الفعل، أو يفعل بمحض المشيئة والإرادة من غير أن يكون هناك غاية وعلة وحكمة مطلوبة فعل ذلك لأجلها؟[4].

فاختلف العلماء على ثلاثة أقوال:

---

(١) ينظر: العطار، حاشيته على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢/٢٧٥.

(٢) ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي ص٢٢٩، والشيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٦٦.

(٣) ينظر: عبده، رسالة التوحيد، ط١، ٥٥-٥٦، وابن تيمية منهاج السنة ١/٤٣، والمدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، ط١، ص٣٦.

(٤) ينظر: المدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص٣٢.

القول الأوّل: نفي التعليل لأفعال الله تعالى:

وهو مذهب الفلاسفة[1]، والأشاعرة[2].

واختلف مأخذ نفاة تعليل أفعال الله من الفلاسفة والأشاعرة، وذلك كالآتي:

مأخذ الفلاسفة في نفي تعليل أفعال الله تعالى:

إنهم ينفون عن الباري تعالى أن يكون مختارًا في أفعاله، ويقولون هو موجب بالذات، ويسمونه علة تامة، وقد صدر عنها معلولها من غير اختيار ولا إرادة، كصدور شعاع الشمس عنها، وأما الأحداث الكونية المشاهدة من تعدد الآثار كوجود وعدم وموت وحياة وغيرها فهي بواسطة العقل الفعّال وهو العقل العاشر[3].

يقول ابن سينا: «فما أقبح ما يقال من أنّ الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئًا لما تحتها لأن ذلك أحسن بها، ولتكون فعّالة للجميل فإن ذلك من المحاسن، والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة، وإن الأول الحق يفعل شيئًا لأجل شيء، وأنّ لفعله لميّة[4]»[5].

وذكر الطوسي أن الفاعل الذي يفعل لغاية غير تام لوجهين: أحدهما: من حيث يقصد وجود تلك الغاية؛ فإن ذلك يقتضي كونه مستكملًا بذلك الوجود.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ٣/١٢٣، والنجاة ص٢٧٨، والآمدي، غاية المرام ص٢٠٥.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام ص٣٩٧، والإيجي، المواقف ٨/٢٠٢، والآمدي، غاية المرام ص٢٢٤، والزركشي، البحر المحيط ٥/١٠٧.

(3) ابن سينا، النجاة ص٢٧٨، والآمدي، غاية المرام ص٢٠٥، والمدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله ص٦١.

(4) المراد هنا العلاقة بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب، واللِّمّيّة: أصلها (لِمَ)؛ وهو حرف سؤال، يُطلب به سبب وجود الشيء، أو سبب وجود الشيء لشيء.
يُنظر: الفارابي، الحروف ص٢٠٤، والمعجم الفلسفي ص١٢٢.

(5) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ٣/١٢٣، ويُنظر له أيضًا: الشفاء ص٢٤٨.

والثاني: من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية؛ فإن ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصًا في فاعليته[1].

مأخذ الأشاعرة في نفي التعليل:

إن أفعال الله عندهم لا تُعلَّل بالأغراض والغايات، وإنما يفعل بمحض المشيئة والإرادة دون أن يتوقف فعله على الحِكَم؛ فلا يبعثه باعث على الفعل. ويترتب على فعله حكم ولكنها غير مقصودة، بل هي مترتبة على الفعل وحاصلة عقيبه[2].

القول الثاني: إثبات التعليل لأفعال الله تعالى:

وهو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة[3] والمعتزلة[4] والماتريدية[5].

ونظرًا لاختلاف المآخذ أتناول كلًّا على حدة

مأخذ أهل السُّنَّة والجماعة:

إن أفعاله تعالى وأوامره معللة بعلل غائية[6] وحِكَم، فالتعليل قد ورد في القرآن الكريم في مواضع لا تكاد تحصى بأدوات متنوعة، دل عليها الاستقراء،

---

(١) ينظر: الطوسي، شرحه على الإشارات والتنبيهات ٣/ ١٢٣.

(٢) ينظر: الإيجي، المواقف ٨/ ٢٠٢، والشهرستاني، نهاية الإقدام ٣٩٧، والآمدي، غاية المرام ص٢٢٤، والرازي، الأربعين ١/ ٣٥٠.

(٣) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٦/ ١٤٤ وما بعدها، وابن القيم، شفاء العليل ٣/ ١١٣٢، و٣/ ١٠٢٥ - ١٠٨٥، والشاطبي، الموافقات ٢/ ٧، والمدخلي: الحكمة والتعليل في أفعال الله ص٣٦-٣٧.

(٤) ينظر: عبد الجبار، المغني ١١/ ٩٢-٩٣، والشهرستاني، نهاية الإقدام ص٤٠٠.

(٥) ينظر: الكلنبوي، حاشيته على شرح الجلال الدواني على العضدية، د.ط ٢/ ٢٠٨، والمرجاني، حاشيته على الجلال ٢/ ٢٠٨، وشيخ زاده، نظم الفرائد ص٢٧.

(٦) يتحاشى علماء أهل السنة والجماعة إطلاق لفظ الغرض على تعليل أفعال الله تعالى؛ لما قد يُشعر من نوع نقص، كظلم أو حاجة. ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٢/ ٣١٤، و٣/ ١٤، وابن القيم، مفتاح دار السعادة ٢/ ١٠٢٢.

والحكمة عندهم مقصودة له تعالى، يفعل لأجلها لأنه يحبها ويرضاها، ويستحيل أن تكون حكمة وهي غير مقصودة[1].

مأخذ المعتزلة في إثبات تعليل أفعال الله تعالى:

إنه لا يجوز أن يخلو فعل من أفعال الله تعالى من حكمة وغرض، وقالوا: قد قام الدليل على أنه تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، ولا يصح أن يفعل فعلًا جزافًا لا لفائدة وغاية، بل لا بد أن يريد غرضًا ويقصد صلاحًا[2].

وقال القاضي عبد الجبار: «إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثًا، لا لوجه تقتضيه الحكمة»[3].

مأخذ الماتريدية:

ذهب أكثرهم إلى القول بلزوم الحكمة في أفعاله تعالى، أي تترتب على أفعاله على سبيل اللزوم، بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلًا لا وجوبًا، خلافًا للمعتزلة[4].

---

(1) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ١/ ١٤١ وما بعدها. وابن القيم، شفاء العليل ٣/ ١٠٢٩ وما بعدها. والشاطبي، الموافقات ٢/ ٧، ومدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله ص٣٦-٣٧.

(2) الشهرستاني، نهاية الإقدام ص٤٠٠.

(3) عبد الجبار، المغني ١١/ ٩٢-٩٣.

وهناك فرق في إثبات الحكمة بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٨٩، والشهرستاني، نهاية الإقدام ص٢٩٧-٢٩٨.

(4) ينظر: الكلنبوي، حاشيته على شرح الجلال الدواني على العضدية ٢/ ٢٠٨، والمرجاني، حاشيته على الجلال ٢/ ٢٠٨، وشيخ زاده، نظم الفرائد ص٢٧، والمدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص٥٤-٥٦.

الأدلة:

سبق عرض طرف من أدلتهم في ثنايا تحرير النزاع ونقد أبي المظفر، وهنا يُشار لأبرزها:

استدل أصحاب القول الأول: نفاة التعليل: بأن كل من فعل فعلًا لأجل مصلحة، أو دفع مفسدة، كان ناقصًا بذاته، مستكملًا بذلك الفعل، وذلك محال في حق الله تعالى[1].

ورُدَّ بأن هذا غير لازم، لأن الحكمة قبل حصولها لا تعتبر كمالًا، وما ليس بكمال في وقت لا يعتبر عدمه نقصًا فيه، فالكمال إذا كان مترتبًا على الفعل امتنع حصوله قبل الفعل فلا يكون عدمه قبل الفعل نقصًا[2].

واستدل أصحاب القول الثاني: مثبتو التعليل: بالأدلة السمعية التي فيها تصريحٌ بلفظ الحكمة، وتصريح بالتعليل، بـ «اللام» التعليلية، و«كي» التعليلية، وبلفظ «من أجل»، و«لعل»، ومنها: قوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ﴾ [القمر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: ١١٣]، وقوله: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطلاق: ١٢]، وقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، وغيرها من الأدلة الواردة بامتنانه على عباده بما خلق لهم، حيث سخر لهم هذا الكون لمنافعهم، وأخبر عن الحكم والغايات التي خلق تلك الأشياء لأجلها، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ الآيات [النبأ: ٦-١٦][3].

---

(١) ينظر: الرازي، الأربعين ١/ ٣٥٠.

(٢) ينظر: ابن القيم، شفاء العليل ٣/ ١٠٨٩-١٠٩٩، والمدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله ص٦٨-٦٩.

(٣) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ١/ ١٤١ وما بعدها، وابن القيم، شفاء العليل ٣/ ١٠٢٩، والشاطبي، الموافقات ٢/ ٧، والمدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله ص٣٦-٣٧.

ونوقشت الاستدلالات: بأن الحكمة الواردة فيها غير مقصودة. ورُدَّ بأنه لا يسمى ما يترتب على الفعل حكمة إلا إذا كان ما يتبع العمل مرادًا لفاعله بالفعل، وإلا لعدَّ النائم حكيمًا إذا صدرت عنه حركةٌ في نومه قتلت عقربًا كادت تلسع طفلًا، بل يصح أن يوسم بالحكمة كثير من العجماوات إذا استتبعت حركاته بعض المنافع الخاصة أو العامة، والبداهة تأبى ذلك[1].

الراجح:

إن أفعال الله تعالى تُعلَّل بالحِكَم والغايات الحميدة، كما دلت عليه الأدلة الكثيرة السابقة من المنقول والمعقول، والتي ذهب إليها جماهير السلف، ووافقهم المعتزلة والماتريدية.

وفي القول بترجيح كون أفعال الله تعالى معللة حلٌ لإشكال لزم القائلين بنفي التعليل، وهو أن الأشاعرة نفاة التعليل، يقرون بتعليل بعض الأحكام في علم أصول الفقه وفي مباحث القياس خاصة، ولكنهم لا يقرون بذلك في علم الكلام، فكان إثبات التعليل والحكمة، مع تنزيه الله عن أن يكون ذلك لنفع نفسه نجاة من التناقض والإشكال في هذه القضية.

نوع الخلاف وثمرته:

ذهب بعض العلماء إلى لفظية الخلاف[2].

والخلاف قد ينظر إلى معنويته باعتبار أن من أثبت التعليل يستطيع ممارسة الاجتهاد في فهم العلل واستنباطها عندما يحتاج إلى القياس، بينما يرفض نفاة التعليل النظر في العلة فهمًا واستنباطًا؛ لأنها لا وجود لها عندهم، ولا شك أن

---

(1) ينظر: عبده، رسالة التوحيد ص٧٥، وينظر أيضًا: ابن القيم، شفاء العليل ٣/١٠٨١-١٠٨٢، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٦/٤٣، ٤٤، والمدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله ص٣٧.

(2) ينظر: المطيعي، القول المفيد ص٦٢، وابن عاشور، التحرير والتنوير ١/٣٧٩، وعنوز، الخلاف اللفظي ص٢٠٤-٢١٥.

هذا يؤثر تأثيرًا مباشرًا على الخلافات الفقهية، وهو نفسه الخلاف بين مثبتي القياس ومنكريه.

وأما مَنْ نفى التعليل كلامًا وأثبته في علم أصول الفقه فلم يُفِده استحضار نفيه في مباحثهم الأصولية كالرازي والسبكي، بل أوقعهم في حرج كانوا في غنى عنه، وألجأهم إلى تكلف تأويلات للعلة يتخلصون بها من التناقض، وكادوا يلغونها بتأويلاتهم التي لم تسلم من النقد[1].

(١) ينظر: العطار، حاشيته على جمع الجوامع ٢/ ٢٧٥، والشنبوي، علاقة علم أصول الفقه ص٦٦٣-٦٦٤، وغنيم، الخلاف اللفظي ص٢١٢-٢١٦.

المطلب الثّالث
تعريف العِلّة بأنها مُوجِبةٌ أو مُؤثّرةٌ بنفسها

تناول الأصوليون تعريف العلة في أبواب القياس، وهل هي موجبة، أو مؤثرة بنفسها، أو أمارة، أو غير ذلك؟، وكان الأثر الكلامي للخلاف في تعريف العلة واضحًا بين أقطاب المدارس الكلامية، وأظهر مدى تأثُّر علم الأصول بعلم الكلام؛ خاصة في الحدود والتصورات.

فقد ذهب علماء الأصول في تعريف العلة مذاهب شتّى، كلٌ يرسمها برسم يصوِّر لنا عقيدته في التعليل، فالموجب هناك سار على طريقته؛ لا يأتي بالألفاظ متى وضع له المقصود، والمانع هناك لما لم يجد سبيلًا إلى المنع هنا تحايل وتكلّف، وأطلق الكلام على حذرٍ شديد، وضيّق الدائرة بما وضعه من قيود، ووقف يعالج الألفاظ علّها تلين له أو يبلغ بها غايته، ومن توسّط في العقيدة توسّط هنا، فلم يطلق لنفسه العنان حتى يلحق بالمفرطين، ولا وضع القيد الثقيل في رجله حتى يكون من المتغالين[1].

---

(١) ينظر: شلبي، تعليل الأحكام الشرعية ص١١٢.

نقد الإمام السمعاني:

أولى الإمام السمعاني قضية العلة وحقيقة تأثيرها في الحكم اهتمامًا كبيرًا؛ نظرًا لاتساع الخلاف فيها، وشدة التجاذب بين الأطراف المختلفة، واستصحاب الأصول الكلامية في الترجيح، ويرى أن القول في علة القياس فيه كلام كثير، وقد وقع فيه الخبط العظيم، ولا بد أن يعتنى في ذلك زيادة اعتناء؛ ليظهر الحق من ذلك. ثم أورد الخلاف في ماهية العلة، مُظهرًا تأثيرها في الحكم، فقال: «فقد قالوا: إنها الصفة الجالبة للحكم. وقيل: إنها المعنى المقتضي للحكم»[1].

وهو يميل إلى القول الأول؛ أنها: صفةٌ جالبةٌ للحكم بجعل الله تعالى، يقول: «وأما قولهم: (إنَّ علل الشرع أمارات، وليست موجبات)، قلنا: لا نسلم هذا الأصل على الإطلاق؛ فإن الفقهاء وإن كانوا يطلقون هذا، ولكن معنى ذلك: أنها لا توجب بذواتها شيئًا، بل بجعل الشارع إياها موجبة، وإن لم تكن بنفسها موجبة، بل صارت موجبة بالشرع»[2].

ويقرر عمومًا أنَّ الأقيسة أمارات لا مُوجبات، فيقول: «ويعتضد هذا الكلام بالأصل المعهود، وهو أنَّ الأقيسة الشرعية أمارات وعلامات، وليست بمُوجبات، وفي الأمارات والعلامات من سهولة المأخذ ما لا يوجد في الموجبات»[3].

ويقول في موضع آخر: «وأقل ما في العلل أنها أمارات على الأحكام، فإذا عُلل الأصل فلا بد أن تصير أمارة عليه، ثم تتعدى، فتصير أمارة على الأحكام في الفروع»[4].

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/ ٩٥٠-٩٥١.

(٢) المرجع السابق ٣/ ٩٥٧.

(٣) السمعاني، المرجع السابق ٣/ ٩٩٥.

(٤) السمعاني، المرجع السابق ٣/ ٩٢٧، ونحوه: ٣/ ٨٨٨.

ونقد أبي المظفَّر يحمل في طياته الانطلاق من قضية أفعال الله تعالى وتعليلها، ورعاية الصلاح والأصلح، وإن لم يطلق ذلك صراحة، وخصومُهُ في هذه القضية هم المعتزلة، وإنْ لم يصرِّح بذلك.

فالمأخذ الأشعري ظاهر بناؤه على أصلهم في أفعال الله تعالى بأنها لا تُعلَّل بالأغراض والغايات؛ فلا يبعثه باعثٌ على الفعل، ويترتب على فعله حِكَم، ولكنها غير مقصودة، بل هي مترتبة على الفعل وحاصلة عقيبه[1].

لذا فإنهم يقررون أن العلة مجرد وصف معرِّف للحكم، وليست باعثة أو جالبة أو موجبة. ويرى كثير من الأشاعرة ومعهم بعض المعتزلة أن العلل الشرعية تخالف العلل العقلية، وأنها مجرد مُعرِّفات أو أعلام أو أمارات على الأحكام؛ لأن المُوجِب عندهم هو الله تعالى، وأنها كانت موجودة قبل الشرع، ولو كانت موجبة لم تنفك عن معلولاتها[2].

يقول البزدوي في «شرح التقويم»: «لو جعلنا العلل موجبةً بذواتها، يؤدي إلى الشركة في الألوهية، فإن المُوجِب في الحقيقة هو الله تعالى، ولا يجوز أن تجعل أعلامًا محضة أيضًا؛ لأن أفعال العباد تخرج حينئذ عن البين، فيصير الأحكام كلها جبرية بدون أسباب، والقصاص شرع جزاء على الفعل، وكذلك الحدود، فإذا جعلنا الأسباب أعلامًا لا يكون العقوبات أجزية»[3].

ويضاف كذلك أنهم يرون أن الحكم عندهم خطاب الله الذي هو كلامه القديم، والقديم عندهم يمتنع تعليله، فضلًا عن أن يعلل بعلة محدثة[4]، فالعلة بهذا عندهم لا تكون مؤثرة.

---

(١) ينظر: الإيجي، المواقف ٨/ ٢٠٢، والشهرستاني، نهاية الإقدام ٣٩٧، والآمدي، غاية المرام ص٢٢٤، والرازي، الأربعين ١/ ٣٥٠، والمدخلي، الحكمة والتعليل في أفعال الله ص٦٢-٦٣.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٥/ ١٠٦، والحسني، عيون المسائل ص٢٣٢، والأسمندي، بذل النظر ص٥٨٨.

(٣) نقله عنه البخاري، كشف الأسرار ٤/ ١٧٣.

(٤) ينظر: الرازي، المحصول ٢/ ٢٥٠، والهندي، نهاية الوصول ٨/ ٣٢٥٥.

أما المعتزلة فعرّفوا العلة بالمؤثر بذاته أو الموجبة للحكم بذاتها، بناءً على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصده الشارع؛ خلافًا للأشاعرة حيث نظروا إلى أصلهم الكلامي بأنه لا يجب على الله شيء، وأن أفعاله غير معللة، فقالوا: إن العلة غير موجبة للحكم ولا مؤثرة فيه ولا باعثة عليه، بل هي عندهم مجرد أمارة، نصبها الله علامة على الحكم[1]. وهذا الأخير رأي أبي المظفر.

فالمعتزلة فيرون أن العلل موجبة بنفسها، وأن العلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل، أنّى وجدت العلة أنتجت شيئًا مشابهًا دون الحاجة إلى شيء آخر؛ يُعبر عنه تارة بالمؤثر وتارة بالموجب[2].

وانطلاقًا من كونها وصفًا ذاتيًا عندهم، فإن البعض يرجع الخلاف إلى قضية التحسين والتقبيح العقليين؛ فإن قول المعتزلة بأن العلة موجبة بذاتها مبني على أن العلة وصف ذاتي، وهذا يعود إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين[3].

ويشار إلى أن موقف الأشاعرة كان حادًّا تجاه الأشاعرة الذين خالفوا رأي جمهورهم في العلة، كأن يقول مثلًا إنها الباعث؛ فيرى تاج الدين السُّبكي أن الآمدي بتفسير العلة بالباعث «حاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين، وهو عندنا [الأشاعرة] من ذوي المذاهب؛ لإفضائه إلى تعليل أفعال الربّ بالأغراض، فلو عرف قائله غائِلَته لأبعد عنه، فإنه شرٌّ من مذهب القدرية؛ فإن الربّ تعالى لا يبعثه شيء على شيء»[4].

---

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/ ٢٩٢، وشلبي، تعليل الأحكام ص١١٢-١١٥، و١٢٥-١٢٨، وسالم، تعليل الأحكام الشرعية وأساسه الكلامي، مجلة المشكاة ص٢٥٢، والشبري، علاقة علم أصول الفقه ص٦٢٩، والربيعة، العلة عند الأصوليين، مجلة جامعة الإمام بالرياض ص٢٦٩، والسلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص١٤٨.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٥/ ١٠٧، والعلواني، تعليل الأحكام الشرعية، مجلة البحوث الإسلامية ص١٦٩.

(3) ينظر: الهندي، نهاية الوصول ٨/ ٣٢٥٥.

(4) ينظر السبكي، رفع الحاجب ٤/ ١٧٦، والآمدي: غاية المرام ص٢٢٤، وابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٥١-٥٣.

ويرى الزركشي أنَّ هذا القول نزعة القائلين بأن الرب تعالى يعلل أفعاله بالأعراض، «والصحيح عند الأشعرية خلافه»[1].

ويخلص بعض الأشاعرة إلى أن الآمدي بهذا أبرزُ مَن خرج من عباءة المذهب الأشعري، وأنه قد اضطرب تنظيرُه لقضية التعليل بين الكلام والأصول[2].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: تعريف العلة بأنها موجبةٌ أو مؤثرةٌ بنفسها:

١) الصلاح والأصلح.

٢) تعليل أفعال الله تعالى.

٣) التحسين والتقبيح العقليان.

٤) الخلاف في صفة الكلام.

تحرير محل النزاع:

اتفق القائلون بالقياس على أن العلة لا بد منها في القياس، وأنها ركنه الذي لا يقوم إلا بها[3].

واختلفوا في ماهية هذه العلة بناءً على أثرها، على أقوال، مِنْ أشهرها خمسة، هي:

---

(١) الزركشي، البحر المحيط ٥/١٠٧.

(٢) ينظر: الخطيب، نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بأصولها الكلامية ص٢٨-٢٩.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/٩٥٢، والزركشي، البحر المحيط ٥/١٠٥.

القول الأوّل: إنّ العلة هي الموجِبة بذاتها:

وهو قول المعتزلة[1].

واعترض الأشاعرة على تعريف العلة بأنها الموجبة بذاتها بأمور سبق بعضها في تحليل نقد أبي المظفَّر، ومنها: أنه قد بُني على مذهب المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين[2]، وعلى أن الحكم عندهم خطاب الله الذي هو كلامه القديم، والقديم عندهم يمتنع تعليله، فضلاً عن أن يعلل بعلة محدثة[3]، وأن العلل الشرعية لو كانت مؤثرات لذواتها لما جاز أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة، كما في العلل العقلية، لكنه جائز فوجب ألا تكون مؤثرة لذواتها[4].

القول الثّاني: إنّ العلة هي الوصف المعرِّف للحكم:

وهو قول الأشاعرة[5].

واختاره أبو المعالي في «البرهان»[6]، وإليه ذهب الحنفية[7]، واختاره بعض أهل السُّنّة من الحنابلة وغيرهم، على خلاف في معنى المعرِّف للحكم[8].

واعترض على القول بأن العلة معرِّفة للحكم بأمور، ككون التعريف غير مانع؛ لدخول العلامة فيه كالأذان، إذ إنها معرِّفة.

---

(1) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/ ٢٨٤، ٣٣٠؛ والبصري، المعتمد ٢/ ٣٦١؛ والرازي، المحصول ٢/ ٢٥٠؛ والزركشي، البحر المحيط ٥/ ١٠٧؛ والعويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٤٠١.

(2) ينظر: الهندي، نهاية الوصول ٨/ ٣٢٥٥؛ والزركشي، البحر المحيط ٥/ ١٠٧.

(3) ينظر: الرازي، المحصول ٢/ ٢٥٠؛ والهندي، نهاية الوصول ٨/ ٣٢٥٥.

(4) ينظر: الرازي، المحصول ٢/ ٢٥١؛ والهندي، نهاية الوصول ٨/ ٣٢٥٦.

(5) ينظر: الرازي، المحصول ٢/ ٢٥٤؛ والسبكي، جمع الجوامع ص٨٣-٨٤.

(6) ينظر: البرهان في أصول الفقه ٢/ ٤٨٧-٤٨٨.

(7) ينظر: البابرتي، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، ط١، ٢/ ٥٤٥.

(8) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/ ١٧٤؛ وابن عقيل، الواضح ١/ ٢٥٠، و٢/ ٦٣.

وأجيب عنه بالمنع؛ لأن العلامة تعرّف الوقت، أو مطلق الحكم من حيث هو، بخلاف العلة، فإنها إنما تعرف حكم الأصل من حيث هو حكم الأصل، والأحكام بالنسبة إليها مضافة إلى العلل، كالملك إلى الشراء، والقصاص إلى القتل، وليست الأحكام مضافة إلى العلامات[1].

القول الثالث: إنَّ العلة هي الموجبة للحكم بجعل الشارع:

وهو اختيار الدبوسي[2]، وسليم الرازي[3]، والغزالي[4].

يقول أبو حامد الغزالي: «والعلة موجبة؛ أما العقلية فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشرع إياها علة موجبة، على معنى إضافة الوجوب إليها، كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى؛ ولكن ينبغي أن نفهم الإيجاب كما ورد به الشرع، وقد ورد بأن السرقة توجب القطع، والزنا يوجب الرجم. ففي هذا تفترق الدلالة والعلة»[5].

ونبه على أن بعض الحنابلة المعتبر لمعنى المعرّف أو الأمارة: لم يعدوا هذه الأمارة من جنس مأخذ الأشاعرة في مذهبهم في العلة، فهي وإن كانت أمارات عند هؤلاء الحنابلة إلا أنها موجبة لمصالح، ودافعة لمفاسد، وليست من جنس الأمارات الساذجة العاطلة عن الإيجاب. وهو ما أشير إليه عند ابن تيمية، المسودة ص٣٨٥، ونبه عليه الجراعي، شرح المختصر ٣/٣٠٦.

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/١٦٤٧، والفناري، فصول البدائع ٢/٢٩٧، والربيعة، العلة عند الأصوليين ص٦٦.

(2) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٣٠٦.

(3) حكاه الزركشي، البحر المحيط ٥/١٠٧.

(4) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل ص٢١، وانظر: الرازي، المحصول ٢/٢٩١، والسبكي، جمع الجوامع ص٨٤.

(5) الغزالي، شفاء الغليل ص٢١، وينظر: الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول ٨/٣٢٥٩، وانظر: ٧/٣٠٧٦، ٣٠٧٧.

ويلاحظ أنه كاد أن يخرج بقضية التعليل عن مسارها الأشعري في كتابه «شفاء الغليل»، أما في «المستصفى» فهو أشعري خالص، رافض للتعليل فعلة الحكم عنده علامة منصوبة على الحكم، ويجوز أن ينصب الشارع «المُسكر» علامة تحريم الخمر، ويقول: اتبعوا هذه العلامة، واجتنبوا كل مسكر، ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل أيضاً، ويجوز أن يقول: من ظن أنه علامة لتحليل ـ

القول الرَّابع: إنَّ العلة هي الوصف الجالب للحكم:

وهو اختيار بعض الشافعية، كابن أبي هريرة وابن القطان[1]، والجويني في «الورقات»[2]، والحنابلة كالعكبري[3]، وأبي يعلى[4]، وبعض كالمالكية كالباجي[5]، وابن العربي[6]، وبعض الحنفية كالأسمندي[7]، وعزي إلى «الفقهاء»[8].

القول الخامس: إنَّ العلة هي الباعثة:

وهو اختيار الآمدي[9]، وابن الحاجب[10]، وبعض الحنابلة[11].

= فقد جعلت له كل مُسكر. ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/ ٢٤٤، ونحوه ٢/ ٣٩٢، والطيب، نظرية المقاصد عند الشاطبي، مجلة المسلم المعاصر ص٢٨-٢٩.

(١) نقله عنهم الزركشي، البحر المحيط ٥/ ١٠٧.

(٢) ينظر: الجويني، الورقات [بحاشيتي المحلي والدمياطي] ص١١٦، وهذا خلاف ما قرّره في البرهان ٢/ ٨٧٤، ٨٨٤.

(٣) العكبري، أصول الفقه، ط١، ص٤١. والعكبري هو: الحسن بن شهاب، له: رسالة في أصول الفقه، توفي ٤٢٨هـ. ينظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة ٢/ ٢٤١-٢٤٢، والبغدادي، تاريخ بغداد ٧/ ٣٢٩، وابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ص٦٩١.

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه ١/ ١٧٥.

(٥) ينظر: الباجي، الحدود ص١١٨.

(٦) ينظر: ابن العربي، نكت المحصول ص٤٤٠.

(٧) ينظر: الأسمندي، بذل النظر ص٦٣٥. وهو محمد بن عبد الحميد الأسمندي، له: شرح عيون المسائل، والهداية في الكلام، وبذل النظر. توفي ٥٥٢هـ. ينظر: القرشي، الجواهر المضية ٢/ ٧٤، والأدنه وي، طبقات المفسرين ص١٨٦.

(٨) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٥/ ١٠٨.

(٩) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/ ١٦٤٧، والسبكي، جمع الجوامع ص٨٤.

(١٠) ينظر: ابن الحاجب، المختصر [بشرحه الردود والنقود] ٢/ ٤٧١، والزركشي، البحر المحيط ٥/ ١٠٧.

(١١) ينظر: الجراعي، شرح مختصر أصول الفقه ٣/ ٢٠٧، وابن مفلح، أصول الفقه ٣/ ١٢٠٨.

ومرادهم به: أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة بالشارع من شرع الحكم[1].

الراجح:

إنَّ العلة لها تأثير في الحكم، ولكن تأثيرها ليس بذاتها، بل الله جل وعلا قد جعل لها ذلك.

فمدار الخلاف فيها يدور حول ثلاثة مذاهب:

الأول: وهو القول بالإيجاب الذاتي.

والثاني: القول بأنها علامة أو معرِّفة.

وأما الثالث. فهو مجموع من المذهبين المتقدمين؛ ومفاده: أن العلة مؤثرة في شرع الحكم، ولا مانع من تسميتها أمارة أو باعثة أو غير ذلك. وهذا؛ شريطة ألا يُسلب عنها التأثير في الحكم، ثم لا نقول إن ذلك بغير إرادة الله تعالى وتدبيره، ونقول إن العلل لها تأثير، ولكن تأثيرها ليس بذاتها، بل الله جل وعلا هو الذي جعلها كذلك.

وأما القول بأنها هي الباعثة هو عائد في الجملة إلى القول بالإيجاب. والقول بأنها الصفة الموجبة للحكم عائد إلى القول بالإيجاب أيضًا. وتعريفها بأنها مجرد معرِّف وعلامة أو أمارة مجادحة عن التأثير دعوى لا دليل عليها.

نوع الخلاف وثمرته:

ذهب بعض العلماء إلى لفظية الخلاف؛ فالذين جعلوها معرِّفة للحكم لا يمنعون أن يكون تعليق الحكم عليها يترتب عليه جلبُ مصلحة أو دفع مفسدة.

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٥/١٠٧، وأيضًا ابن الحاجب: مختصر ابن الحاجب [الردود والنقود] ٢/٤٧١، والآمدي، الإحكام ٤/١١٤٧، والجزري، شرح المختصر ٣/٢٠٧.

والذين عرّفوها بالباعث أو الموجب لا يريدون أنها ذات أثر بذاتها، وإلا لترتب الحكم عليها قبل ورود الشرع، ولكنهم يقولون: إن ترتيب الحكم عليها مقصود للشارع لما فيه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة[(١)].

وبالنظر إلى الأثر الأصولي، والأصول الكلامية المؤثرة، يضطر الناظر إلى القول بأنه حقيقي.

ثمرة الخلاف:

للخلاف في مسألة تحديد أثر العلة بعض الآثار، ومنها:

١- الخلاف في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلل:

كتحريم وطء المعتدة المحرم الحائض بهذه الجهات: فإن قلنا: إنها بمعنى الباعث والداعي إلى الفعل جاز تعدد العلل، وكذلك إن قلنا: بمعنى العلامة، وإن قلت: إنها بمعنى المؤثر الموجب للشيء أو راعينا النظر امتنع، إذ لا يجوز إثبات الحكم الواحد في محل واحد بعلتين كالعالمية الحاصلة للذات بشيء واحد، لا يجوز أن تكون بعلمين، فكما لا يجوز أن يحدث شيء واحد من جهة محدثين لا يجوز أن يقع المعلول الواحد بعلتين، لأن من ضرورة إضافة الحادث إلى محدث قطعه عن الآخر[(٢)].

٢- الخلاف في تخصيص العلة:

والمراد هنا تخلف الحكم عن العلة في محل، وذلك بعد وجود العلة بركنها مستوفية شروطها على الوجه الذي يقتضي ثبوت الحكم بها؛ فالذين يعرفون العلة بكونها مؤثرة في الحكم وموجبة له يمنعون تخلُّف الحكم عن علته في أي

---

(١) ينظر: شلبي، تعليل الأحكام ص١٠٨، والسلمي، تخصيص العلة الشرعية، مجلة جامعة الإمام بالرياض ص٢٤.

(٢) ينظر: الغزالي، شفاء الغليل ص٥١٨، والزركشي، سلاسل الذهب ص٤٠١.

صورة من صوره، ويعدونه نقضًا للعلة، ومن لم يعرفها بأنها المؤثرة والموجبة فقد يتصور إمكانية تخلف الحكم عن علته؛ باعتبار أن الأمارة لا تستلزم وجود الحكم في كل الصور(١).

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ١٠١٩/١، والغزالي، المستصفى ٣٦٣/٢، رمية، تخصيص العلة، م الجامعة الإسلامية، غزة، ص٣٤٨، و٣٥٤.

الفصل الرّابع
الأثر الكلامي في مباحث دلالات الألفاظ

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: الأثر الكلامي في المبادئ اللغوية.

المبحث الثّاني: الأثر الكلامي في مسائل الأمر والنهي.

المبحث الثّالث: الأثر الكلامي في العموم والخصوص.

تمهيد

تعتبر دلالات الألفاظ إحدى أركان علم أصول الفقه العظام، وهي الوسيلة إلى فهم الأدلة وإنزالها مرتبتها اللائقة بها، وحمل أحدها على الآخر، بالنظر في صيغتها وفحواها ومفهومها، واقتضائها وضرورتها، ومعقولها؛ وغيرها من طرق النظر في وجوه الأدلة.

فدلالة الأدلة هي طرق استثمار الأدلة[1]، وهي بهذا عمدة علم الأصول[2]؛ إذ يبرز فيها الدورُ اللغويُّ في صنعة الأصول، وأهميته في فهمها واستيعابها، خاصة المباحث ذات الأصل اللغوي، والمباحث التي تبرز العلاقة بين اللفظ ومدلوله، وبين الحقائق اللغوية والحقائق الشرعية.

بل لا يكون بعيدًا إن قيل: إنَّ دلالات الألفاظ على المعاني ووجوهها هي ينبوع الأحكام الشرعية، وجماع الأدلة السمعية[3].

وهي أيضًا معترك النَّظر وميدان الاجتهاد، فهي ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتنائها من أغصانها؛ إذ نفس الأحكام ليس يرتبط باختيار المجتهدين رفعُها ووضعُها. والأصول الأربعة من الكتاب والسُّنَّة

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/٣٩.

(٢) المرجع السابق ٢/٧.

(٣) ابن تيمية، تنبيه الرجل العاقل ٢/٤٧٠.

والإجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما محال اضطراب المجتهد، وتمحُّله[1]، واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام، واقتباسها من مداركها»[2].

وترجع هذه الأهمية إلى أن من لم يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسُّنة[3].

ولا شك أن عدم إحكام دلالات الألفاظ سبب في التناقض والتخبط؛ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «من لم يُحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ: تارة يكون بالوضع اللغوي؛ أو العرفي؛ أو الشرعي؛ إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازًا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه . . . ؛ وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع»[4].

ويقول: «وإنما يغلط هنا من لم يُحكم دلالات الألفاظ اللغوية، ولم يميز بين أنواع أصول الفقه السمعية، ولم يتدرَّب فيما علق بأقوال المكلفين من الأحكام الشرعية؛ ولا هو جريٌ في فهم هذا الخطاب عن الطبيعة العربية والفطرة السليمة النقية»[5].

وقد أولاها أبو المظفَّر عناية وتحريرًا، وأشار إلى كثير من الأصول الكلامية المؤثرة في الخلاف الأصولي، وكان له نقد بارز مُثير لها، وكذلك له تنبيهاتٌ على المآخذ الكلامية المؤثرة فيها، وهذا خليق بفتح المجال للمناقشة والتحرير.

---

(١) أي أنها المجال الذي يبذل فيه المجتهد وسعه وجهده؛ ورجل مَحِلٌ: ذو كيد. ينظر: ابن منظور، لسان العرب ١١/٦١٩، (محل).

(٢) الغزالي، المستصفى ٢/٧.

(٣) ينظر: ابن بدران، نزهة الخاطر العاطر ٢/٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٣/١٨١؛ وينظر له: التسعينية ٢/٥٦٦.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣١/١٠٤-١٠٥.

المبحث الأوّل

الأثر الكلامي في المبادئ اللغوية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: مأخذ اللغات.

المطلب الثاني: نفي المجاز عن القرآن الكريم.

المطلب الثالث: نفي الحقيقة الشرعية.

المطلب الرّابع: نفي صيغة الخبر.

المطلب الأوّل
مآخذ اللغات

تناول الأصوليون مآخذ اللغات في سياق البحث الأصولي، ولم يستبدّ علم الأصول ببحثها؛ فقد اتسع محلها حتى ضم العلوم الثلاثة: أصول الفقه، واللغة، وعلم الكلام.

وأشار بعض الأصوليين -رحمهم الله- إلى ضعف جدوى المسألة؛ فوصفها بأنها قليلة النيل طويلة الذيل، وأن ذكرها في الأصول فضول[1].

ووصفها بعضهم بأنها تجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها[2].

وهذا المذكور لا يُقلل من أهمية المسألة، فلها أثر حقيقي ملموس، وليست تنظيرًا؛ وهو بحث ممزوج بواقع اللغة واستعمالاتها والقياس عليها، وجواز قلبها؛ فبعض الدراسات المعاصرة قد روّجت للمذهب الحداثي في اللغة، وبنوا على القول بجواز قلب اللغة، وذهبوا لمصطلح «الكلمات الحرة». وهذا له أثره السيء على فهم أحكام الشريعة وفساد نظامها[3].

---

(١) ينظر: العطار، حاشيته على جمع الجوامع ١/٣٥٢.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/١٦.

(٣) ينظر: فهمي، مبدأ اللغة، مجلة الحكمة ص٢٩٣، والنحوي، تقويم نظرية الحداثة، ط٢، ص١٦٥، و١٧٦.

وقد عني الأصوليون بضعف الجذوى حظّ الأصول منها، وأن حظ اللغة يغلب حظّ الأصول، ويظهر هذا في صنيع أبي المعالي في قوله: «جرى رسم الأصوليين بالكلام عليها» ثم ذكر مقدمة عن المباحث اللغوية فقال: «ولكن لما كان هذا النوع فنًا مجموعًا ينتحى ويقصد، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا بما أغفله أئمة العربية»[1].

والمراد بالمآخذ: المصادر. ويقال: فلان يأخذ مآخذ فلان: يذهب مذهبه[2]. فالمراد بمآخذ اللغات: مصادرُها؛ التوقيف، أو الاصطلاح، أو غير ذلك.

نقد الإمام السمعاني:

ذكر كَثَلَهُ اختلاف الأصوليين في ذلك، فذكر مذهب القائلين بالتوقيف، ثم قول القائلين بالاصطلاح والتواطؤ، ثم قال: «والمختار: أنه يجوز كل ذلك»[3].

وعلّل جواز التوقيف بقوله: «أما التوقيف فلا يحتاج إلى دليل في تجويزه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: ٣١]. فيجوز أن تكون الأسماء وحيًا، ويجوز أن يُثبت الله في الصدور علومًا بصيغ مخصوصة لمعان، فيبين للعقلاء الصيغ ومعانيها، فيكون معنى التوقيف: أن يُلقنوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار»[4].

وعلّل جواز وقوع الاصطلاح بأنه «لا يبعد أن يحرك الله تعالى نفوس العقلاء لذلك، ويُعلم بعضهم مراد بعض ثم يُنشئون على اختيار منهم صيغًا لتلك

---

(١) الجويني، البرهان ١/١٦٦.

(٢) ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة ٢/١٠٩٣، والأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ص٧٠، والمناوي، التوقيف ص٤٢، والمعجم الوسيط ١/٨، (أخذ).

(٣) السمعاني، القواطع ١/٤٢٨.

(٤) المرجع السابق ١/٤٢٨.

المعاني التي يريدونها، ألا ترى أن الإنسان يولد له مولود فيبتني له اسمًا؟ وكذلك يجوز أن يستحدث صنعةً وآلةً فيضع للصنعة اسمًا وللآلتها اسمًا، فدل أن التوقيف جائز، والاصطلاح جائز»[1].

ويظهر من هذا أن مذهبه: جواز وقوع الجميع. ويشكل هذا مع قوله بعده: «والظاهر في الأسامي أن بعضها كان توقيفًا من الله ﷻ على ما نطق به الكتاب، وبعضها كان اصطلاحًا وتواطؤًا»[2].

فهو بهذا يرجّح القول بالتجويز، ثم يرجّح القول بالتوزيع. وقد يكون المخرج من هذا بأن يقال: إن مذهب أبي المظفر هو (التجويز والتوقف)، وأما في الأسماء فهو يميل إلى أن بعضها توقيفٌ وبعضها اصطلاحٌ، وهو القول بـ(التوزيع).

فيكون مذهبه مؤلّفًا من الأقوال المختلفة، فقد جمع بين قول الجمهور بالتوقيف، وقول المعتزلة بالتواطؤ والاصطلاح.

ودون هذا الخلاف أصول كلامية مؤثرة، ولها حضورها، فمن ذلك:

الخلاف في أصل معرفة الله تعالى: وهل تحصل بالنظر والاستدلال فقط، أم يجوز أن تكون حاصلة بالفطرة والضرورة؟

فأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة يرون أن المعرفة تحصل بالنظر والاستدلال فقط، ومن هنا قالوا: لا يصح أن تكون اللغة توقيفية بل اصطلاحية[3].

والقائلون بالتوقيف هم يجيزون أن تحصل المعرفة ضرورة[4].

وكذلك الخلاف في خلق أفعال العباد: فالقائلون بأن أفعال العباد مخلوقة

---

(١) السمعاني، القواطع، ١/٤٢٩.

(٢) المرجع السابق ١/٤٢٩. وانظر نحوه في مناقشته لصيغ العموم ١/٢٥٧.

(٣) ينظر: التنبوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص١٥٥.

(٤) ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٢٢.

للعباد لا لله تعالى كأبي هاشم وأتباعه، قالوا: اللغة اصطلاحية، ومن قال بأنها مخلوقة لله، قال: هي توقيفية.

يقول الزركشي: «الخلاف في أن اللغات توقيفية أو اصطلاحية جعله بعضهم مفرعًا على الخلاف في خلق الأفعال؛ ولهذا كان مذهب الأشعري هنا التوقيف؛ عملًا بأصله في مسألة الكلام»[1].

وكما كان للخلاف في صفات الله تعالى حضور؛ فالمعتزلة -بناءً على مفهومهم لمسمى «التوحيد» ونفي الصفات- بنوا عليه القول بالاصطلاح.

ومن ذلك قول ابن جني معللًا: «والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحدًا من عباده على شيء؛ إذ قد ثبت أن المواضعة لا بدّ معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومأ إليه، والمشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصح الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه، تقدست أسماؤه»[2]. ونحوه القاضي عبد الجبار[3].

ومن هذه الأصول الكلامية مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ فإن الجماهير القائلين بالتوقيف لهم مآخذ شتى، فالأشاعرة بنوا التوقيف على قولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين؛ فالنقل عندهم مقدّم على العقل، ويُبنى على ذلك تقديم التوقيف -الذي هو نقلي- على الاصطلاح -الذي هو عقلي[4].

وكذلك القول في موقف المعتزلة -وهو القول بالاصطلاح والتواطؤ- فهو منسجمٌ مع أصلهم في إثبات التحسين والتقبيح العقليين.

(١) الزركشي، سلاسل الذهب ص١٦٣. وينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/ ٩٠-٩١.

(٢) ابن جني، الخصائص ١/ ٤٤.

(٣) ينظر: عبد الجبار، المغني ٥/ ١٦٤.

(٤) ينظر: التميمي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٣٥٥.

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: مآخذ اللغات:

١) الخلاف في معرفة الله تعالى.

٢) الخلاف في خلق أفعال العباد.

٣) الخلاف في صفات الله تعالى.

٤) التحسين والتقبيح العقليان.

تحرير محل النزاع:

اتفق جماهير العلماء على أن اللغات موضوعة، وأنها تدلُّ على معانيها[١].

ووقع الخلاف في ابتداء وضعها، هل هي توقيف من الله، أو اصطلاح، أو غير ذلك؟ على أقوال:

القول الأوّل: التوقيف:

وهو مذهب جماهير الأصوليين[٢]. واختاره أبو علي الجبائي والكعبي[٣]،

---

(١) ذكر بعض الأصوليين خلافًا في ذلك عن عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي. ومفاد قوله: إن الألفاظ تدل على معانيها بذواتها، لا بوضع واضع. واستدل على فساده بأن اللفظ لو دلَّ بالذات لفهم كلُّ واحد منهم كلَّ اللغات، ولما اختلفت باختلاف النواحي والأمم، ولاهتدى كل إنسان إلى كل لغة؛ لعدم اختلاف الدلالات الذاتية، واللازمُ باطلٌ فالملزوم كذلك. ينظر: الرازي، المحصول ١/٥٠، والآمدي، الإحكام ١/٢١٥، والسيوطي، المزهر في علوم اللغة ١/١٦.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان ١/١٣١، والغزالي، المستصفى ٢/٩، الرازي، المحصول ١/٥٠، والإيجي، شرح المختصر ١/١٩٣، والآمدي، الإحكام ١/٢١٦، والعطار، حاشيته على جمع الجوامع ١/٣٥٢، والسبكي، الأشباه والنظائر ٢/١١٠، والطوفي، مختصر الروضة، [الشرح] ١/١٩٢، والزركشي، البحر المحيط ٢/١١.

(٣) حكاه عنهما الرازي، التفسير الكبير ٢/٣٩٦.

وأبو الحسن الأشعري(١)، والماتريدي(٢)، وابن فارس(٣)، وابن حزم(٤)، وابن قدامة(٥)، وابن الحاجب(٦)، وابن تيمية(٧)، والسبكي(٨)، والطوفي(٩).

فيرون أن الواضع للغات هو الله، وعلمها بالوحي، أو بخلق أصوات تدل عليها، وإسماعها لواحد أو لجماعة، أو بخلق علم ضروري بها، أو بالإلهام لبني آدم كما ألهم الطير والحيوان(١٠).

القول الثاني: الاصطلاح والتواطؤ:

وهو مذهب أكثر المعتزلة، وأبي هاشم وأصحابه(١١). وعزي لأكثر أهل النظر(١٢).

ويعنون بالاصطلاح: أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يُسموا هذا بكذا وهذا بكذا، ويجعل هذا عامًا في جميع اللغات، فهم يقررون

---

(١) الآمدي، الإحكام ١/ ٢١٦، والرازي، التفسير الكبير ٢/ ٣٩٦، وابن الحاجب، مختصره [العضد] ١/ ٢١١.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/ ١٣-١٤، والسيوطي، المزهر ١/ ٢٧.

(٣) ينظر: ابن فارس، الصاحبي ص١٣.

(٤) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٩، وينظر: الآمدي، الإحكام ١/ ٢١٦.

(٥) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ٣.

(٦) ينظر: ابن الحاجب، مختصره [العضد] ١/ ٢١١.

(٧) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/ ٩١-٩٢.

(٨) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر ٢/ ١١٠.

(٩) ينظر: الطوفي، مختصر الروضة، [الشرح] ١/ ٤٩٢.

(١٠) ينظر: ابن فارس، الصاحبي ص١٣، والعضد، شرح المختصر ١/ ٢١٣، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ١١، والسيوطي، المزهر ١/ ٢٧.

(١١) ينظر: ابن جني، الخصائص ١/ ٤٠، والجويني، البرهان ١/ ١٢٢، والرازي: المحصول ١/ ٦٠، والتفسير الكبير ٢/ ٣٩٧، والآمدي، الإحكام ١/ ٢١٧، والعضد، شرح مختصر ابن الحاجب ١/ ٢١٣.

(١٢) الخصائص ١/ ٤٠.

أنها وضعها البشر، واحد أو جماعة، ثم حصل التعريف بالإشارة أو التكرار، كما في الأطفال[1].

القول الثالث: التوزيع:

وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني[2]، واختيار أبي المظفر[3].

واختلف النقل عن أبي إسحاق، والصواب فيه: أن القدر المحتاج إليه في التعريف والمواضعة توقيف، والباقي محتمل للوقف أو الاصطلاح[4].

القول الرابع: الجواز العقلي والتوقُّف:

وهو مذهب الباقلاني[5]، وأبي يعلى[6]، وابن جني[7]، والجويني[8]، وابن برهان[9]، والغزالي[10]، وعُزي إلى جمهور المحققين[11].

---

(1) ينظر: ابن جني، الخصائص ١/٤٠، والغزالي، المستصفى ٢/١١، والآمدي، الإحكام ١/٢١٧، وابن تيمية، الإيمان ص٧٥، والعضد، شرح مختصر ابن الحاجب ١/٢١٣.

(2) ينظر: ابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/٢١١، والجويني: البرهان ١/١٢١، والآمدي، الإحكام ١/٢١٧، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٢.

(3) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٤٢٩.

(4) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٢١، والجويني، البرهان ١/١٢١، والآمدي، الإحكام ١/٢١٨، وابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/٢١١؛ والزركشي، البحر المحيط ٢/١٢-١٣. خلافًا لما حكاه الرازي عنه من أن الباقي اصطلاحي، وليس محتملًا للتوقيف والاصطلاح. ينظر: المحصول ١/٥٠.

(5) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٣٢٠.

(6) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه ١/١٩٠-١٩١.

(7) ينظر: ابن جني، الخصائص ١/٤٧.

(8) ينظر: الجويني، البرهان ١/١٢١-١٢٢.

(9) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٢١.

(10) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/٩-١٠.

(11) ينظر: الرازي: المحصول ١/٥٠، والآمدي، الإحكام ١/٢١٨، والعضد، شرح المختصر ١/٢١٣، والإبهاج ٣/٩٩٨.

فالجميع عندهم ممكن، وأما تعيين الواقع منها فليس فيه نصٌّ قاطع[1].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: القائلون بالتوقيف، بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، فعلم آدم عليه السلام حصل بتعليم الله إياه، وتوقيفه له عليها، وإذا ثبت هذا في الأسماء ثبت أيضًا في الأفعال والحروف[2].

واعترض بأن المراد: ألهمه الله، أو علمه لغة من قبله، أو علَّمه الأسماء الموجودة حينئذٍ لا ما حدث بعده من الأشياء[3].

وأجيب عنه: بأنه هذا تخصيص وتأويل، وهذا يفتقر إلى دليل؛ فإن الآية عامة، والأصل أن نبقي اللفظ العام على عمومه، ولا تخصصه، إلا إذا ورد دليل يدل على التخصيص، ولم يرد ذلك هنا[4].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَءَابَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]، فذمهم على تسميتها بأسماء من تلقاء أنفسهم، فثبت أنها توقيفية[5].

واعترض بمنع أن يكون الذمّ على التسمية فحسب، بل على تسمية تلك الأصنام آلهة[6].

---

(١) ينظر: السبكي، الإبهاج ٣/٤٩٩، والآمدي، الإحكام ١/٢١٨، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٣.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/٢٦٦.

(٣) ينظر: الطوفي، مختصر الروضة [الشثري] ١/١٩٦؛ والغزالي، المستصفى ٢/١١، والآمدي، الإحكام ١/٢٦٨.

(٤) ينظر: العضد، شرح المختصر ١/٢١٤، والآمدي، الإحكام ١/٢٢٠-٢٢١، والسبكي، الإبهاج ٣/٥٠٣، والطوفي، مختصر الروضة، وشرحها للشثري ١/١٩٤.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول ١/٥١، والآمدي، الإحكام ١/٢١٧، والسبكي، الإبهاج ٣/٥٠٠، والسيوطي، المزهر ١/١٨.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول ١/٥٤، والآمدي، الإحكام ١/٢٢٠، والسيوطي، المزهر ١/١٩، وضحى، هذا اللغة ص٢٣١.

واستدل أصحاب القول الثاني: القائلون بالاصطلاح والتواطؤ: بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]. ففيه تقدُّم اللغة على بعثة الرسول، فلو كانت اللغة توقيفية، والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة، لزم الدور، وهو محال[1].

واعترض بأن الحجة إنما تتم لو لم يحصل التوقيف إلا ببعثة الرسول، وذلك ممنوع. وأنّ الباء في ﴿بِلِسَانِ﴾ إما للسببية نحو: سعدت بطاعة الله، أو المصاحبة نحو: خرج زيد بثيابه، أي مصاحبًا بها، فلا دور[2].

واستدل أصحاب القول الثالث: التوزيع: بأن القدر الذي يدعو الإنسان به غيره إلى المواضعة لا بد وأن يكون مفهومًا بالتوقيف، إذ لو ثبت اصطلاحًا، لاحتاج الاصطلاح إلى اصطلاح آخر يسبقه، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له، وما عدا ذلك فلا مانع من حدوثه بالاصطلاح، بدليل اختراع الناس في كل زمان ألفاظًا لم يكونوا يستعملونها قبل ذلك[3].

واعترض بأن الإنسان يمكنه أن يُفهم غيره معاني الأسامي؛ كالطفل ينشأ غير عالم بمعاني الألفاظ، ثم يتعلمها من الأبوين من غير تقدُّم اصطلاح[4].

واستدل أصحاب القول الرابع: القائلون بالجواز العقلي والتوقف: على القول بالجواز بأن جميع الاحتمالات الثلاثة ممكنة؛ التوقيف والاصطلاح والتوزيع؛ فأما التوقيف: فيجوز عقلًا أن يخلق الله تعالى الأصوات والحروف بحيث يسمعها لواحد أو جمع، ويخلق لهم العلم بتلك الأسماء ومسمياتها. وأما الاصطلاح: فيجوز أن يحرِّك الله نفوس العقلاء للاشتغال بما يحتاجونه من

---

(١) الرازي، المحصول ١/٥٢، والآمدي، الإحكام ١/٢١٧.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول ١/٥٢-٥٤، والقرافي، نفائس الأصول ١/٤٦٤، والسبكي، الإبهاج ٢/٥٠٧.

(٣) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٢٢، والرازي، المحصول ١/٥٣، والسيوطي، المزهر ١/٢١.

(٤) ينظر: السيوطي، المزهر ١/٢١.

التعرف على ما حولهم من الأشياء فيُنشئون ألفاظًا، ويصحب النطق بها إشارات إلى معانٍ ومسميات. وحيث جاز كل واحد من القسمين جاز التركيب منهما. وأما الوقوع فلا سبيل إلى إدراكه إلا بالسَّمع المحض، والظُّنون متعارضة يمتنع معها المصير إلى التعيين»[1].

الراجح:

إنَّ ابتداء وضع اللغة توقيفي، أما بعد ذلك فلا يكاد يوجد بيننا من ينكر أنَّ آحاد الناس يصطلحون على بعض المسميات والأشياء التي تخص واقعهم، أما في ابتداء وضع اللغات فلا بد من توقيف، ولا جرم أن يسمى ذلك إلهامًا.

فقد ألهم الله النوع الإنساني أن يعبِّر عما يريده ويتصوره بلفظه، وأن أول من علم ذلك أبوهم آدم، وهم عَلِموا كما عَلِم، وإن اختلفت اللغات[2].

وأيًا كان الأمر فهذا هو الخلاف الحاصل، واتضح استمدادها الكلامي، «وأما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقينًا؛ إذ لم يرد به نصٌّ، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته»[3].

نوع الخلاف وثمرته:

ذكر بعض الأصوليين أن هذه المسألة لا يترتب عليها فائدة، وعلَّل بعضهم بأنه لا يرتبط بها تعبُّدٌ عملي ولا اعتقادي[4]. لكن خالفهم البعض، وبنَوا عليها مسائل أصولية وفقهية.

---

(1) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ٣١٩، والجويني، البرهان ١/ ١٢٢، والغزالي، المستصفى ٢/ ٩-١٠، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ١٢٢، والسبكي: الإبهاج ٣/ ٥٠٩، وعقيبي، مبدأ اللغة عند علماء الأصول ص٢٤٤.

(2) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/ ٩٥، ونحوه: ٧/ ٩١.

(3) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ٣.

(4) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/ ١٠، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ٣، والسيوطي، المزهر ١/ ٢٦. والطوفي، مختصر الروضة، [الشثري] ١/ ١٩١.

ثمرة الخلاف:

١- مسألة جواز قلب اللغة: فمن الأصوليين من بنى على توقيف جميع اللغات بواسطة الأنبياء عدم جواز قلب اللغة وتغيير استعمالاتها[١].

وحكي عن بعض القائلين بالتوقيف منع القلب مطلقًا؛ فلا يُجوِّز تسمية الثوب فرسًا والفرس ثوبًا. وعن القائلين بالاصطلاح تجويزه. وأما المتوقفون فاختلفوا، فذهب بعضهم إلى التجويز، كمذهب قائل الاصطلاح[٢].

وردَّ البعض بناءها على الخلاف في مأخذ اللغات والذي هو في اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف، وليس الخلاف في شخص خاص اصطلح مع صاحبه على إطلاق لفظ الثوب على الفرس مثلًا[٣].

٢- مسألة المجاز والحقيقة: فتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز يناسب القول بالاصطلاح، إذ لو كانت اللغة كلها توقيفية لما جاز فيها النقل أو التغيير، ولكانت الحقيقة واحدة لا تقبل القسمة، هي الحقيقة اللغوية، التي وضعها الله ابتداءً[٤].

٣- مسألة جعل التكليف مقارنًا لكمال العقل: فمن قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنًا لكمال العقل، ومن قال بالاصطلاح أخَّر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة الكلام. وردَّ هذا البناء؛ لأنه قبل الفهم غير مكلف قطعًا؛ لأن شرط التكليف، فهم الخطاب، وإنما يكلف بعد المعرفة والفهم، ويجب عليه

---

(١) السبكي: الأشباه والنظائر ٢/١١٠، والإبهاج ٣/٥٠٨، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٧. والسيوطي، المزهر ١/٢٦.

(٢) ينظر السيوطي، المزهر ١/٢٦.

(٣) ينظر: السبكي، الإبهاج ٣/٥٠٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٧، والسيوطي، المزهر ١/٢٦-٢٧.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/٩٠

الفهم ولا يحرم عليه التأخير مدة التعليم، ولا يسقط عنه الجهلُ إلا الإثم، سواء قلنا إنها توقيفية أم لا[1].

وقد أثمر الخلاف آثارًا فقهية أوردها الأصوليون، تحتمل أن تفرّع عليه، وإن كان لا يَسْلَم كثير منها من ردٍّ وتعقُّب[2].

---

(١) حكاه العطار: حاشية على جمع الجوامع ١/٣٥٢، عن الماوردي نقلًا.

(٢) ينظر: الإسنوي، التمهيد ص١١٥-١١٨، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٦-١٨.

المطلب الثاني
نفي المجاز عن القرآن الكريم

حظيت قضية المجاز في القرآن باعتناء الأصوليين واللغويين، وقد أولاها الإمام أبو المظفَّر عناية فائقة، وهي ذات امتداد كلامي مؤثر وكان مبعث جذْب وتجاذب؛ خاصة في علاقتها بالموقف من صفات الله تعالى وأفعاله.

وقد اعتبرها البعض قضية كلامية؛ تُناقش في أصول الدِّين[1]، وهو ظاهر صنيع ابن القيم؛ حيث ناقش قضية المجاز في كتابه «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، فقال:

«فصلٌ في كسْر الطاغوت الثالث الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز»[2].

فهي -وإن لم تكن كلامية خالصة- فقد كانت مُتَّقَّسًا لنصرة بعض الأصول الكلامية الاعتزالية والأشعرية.

يقول ابن القيم: «لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون، جعلوه جُنَّة يترَّسون بها من سهام الراشقين، ويصدون به عن حقائق الوحي المبين»[3].

---

(١) ينظر: ابن العربي، نُكت المحصول ص١٩٠.

(٢) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٦٩٠.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٦٩٠.

ومن صور التجاذب الشديد للمسألة أن الحاكم الجشمي قد حصر الخلاف في المجاز مع من أسماهم الحشوية[1]، وكذلك الغزالي[2].

والمجاز: اللفظ المستعمل في غير موضعه الأصلي على وجه يصح[3]. وعرفه البعض أنه «ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطلح عليه في أصل المواضعة التي وقع التخاطب بها، لعلاقة بينه وبين الأول»[4].

نقد الإمام السمعاني:

يرى ﷺ وقوع المجاز في خطاب الله تعالى، وأنه تعالى قد خاطبنا به في القرآن، ونسبه للجمهور. وانتقد مذهب بعض أهل الظاهر وهو نفي وجود المجاز في القرآن، محتجين بأن العدول عن الحقيقة إلى المجاز للعجز عن التكلم بالحقيقة، وأن ذلك يستحيل على الله تعالى، وغير ذلك من أدلتهم. واستدل بأدلة من النقل والعقل، وناقش أدلة المخالفين له[5].

ومع ترجيح الإمام ﷺ اشتمال القرآن على المجاز، ونكيره على النافين له، إلا أنه لا يُسلِّط المجاز على أدلة الصفات وأفعال الله تعالى. فمن دلائل ذلك أنه لم يذكر آيات الصفات التي سلّط المعتزلة وغيرهم المجاز عليها، وخرجوا بها عن معناها الظاهر إلى معنى مؤول.

فقد نقل الفصل الخاص بالمجاز عن أبي الحسين المعتزلي، لكنه أغفل نقل الآيات التي ادّعى أبو الحسين أنها مجاز وتأولها، وذكر أبو المظفر آيات أخرى

---

(1) ينظر: الجشمي، عيون المسائل في الأصول ص١٧١.

(2) ينظر: الغزالي، المنخول ص٧٦، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٧٢.

(3) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٤١٣، والغزالي، المستصفى ٢/٢٤، ابن قدامة، روضة الناظر [شرح ابن بدران] ١/١٨٢.

(4) الرازي، المحصول ١/٩٥، وانظر الجرجاني، أسرار البلاغة ص٣٤٢.

(5) السمعاني، القواطع ١/٤١٠-٤١٢.

بعيدة عن آيات الصفات؛ فلم ينقل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، ولم ينقل قول أبي الحسين: «إلى ثواب ربها ناظرة»[1].

بل استدل أبو المظفر بآيات غيرها: كقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧][2].

وأوضح منه صنيعه في «تفسيره»؛ فقد أثبت آيات الصفات على ظاهرها، ولا يرى فيها المجاز، كما يقول: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ هو النظر إلى الله تعالى بالأعين، وهو ثابت للمؤمنين في الجنة بوعد الله تعالى وبخبر الرسول ﷺ»[3].

وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾: وهو من المتشابه الذي يؤمن به ولا يفسر، وقد أوّل بعضهم: وجاء أمر ربك، والصحيح ما ذكرنا»[4].

ومن ذلك أيضًا أنه دفع القول بالمجاز وبين بطلانه في صفة كلام الله تعالى؛ ردًا على المعتزلة، فيقول في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]:

«إنما كلمه بنفسه من غير واسطة، ولا وحي، وفيه دليل على من قال: إن الله خلق كلامًا في الشجرة؛ فسمعه موسى؛ وذلك لأنه قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ ... العرب تسمي ما توصل إلى الإنسان- كلامًا، بأي طريق وصل إليه، ولكن لا تحققه بالمصدر، فإذا حُقِّق الكلام بالمصدر، لم تكن إلا حقيقة الكلام، وهذا كالإرادة، يقال: أراد فلان إرادة، فيكون حقيقة الإرادة. ولا يقال: أراد الجدار أن يسقط إرادة، وإنما يقال: أراد الجدار، من غير ذكر المصدر؛ لأنه مجاز، فلما حقق الله كلامه موسى بالتكليم، عرف أنه حقيقة الكلام من غير واسطة ... وهذا مذهب أهل السُّنَّة؛ أنه سمع كلام الله حقيقة، بلا كيف»[5].

---

(١) ينظر لأبي الحسين البصري. المعتمد ١/ ٢٤-٢٥.

(٢) السمعاني، القواطع ١/ ٢١٤.

(٣) السمعاني، تفسير القرآن ٦/ ١٠٦.

(٤) المرجع السابق ٦/ ٢٢٢.

(٥) المرجع السابق ١/ ٥٠٢-٥٠٣.

فتقرير الإمام السَّمعاني عن علاقة المجاز بأدلة الصفات يوافق معتقد أهل السُّنَّة والجماعة، فقد حكى ابن عبد البر مذهبهم في ذلك؛ فقال: «أهل السُّنَّة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلّها في القرآن والسُّنَّة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة، لا على المجاز»[1].

وعليه، فإن أبا المظفر قد سدَّد نقده في قضية وقوع المجاز في القرآن للنافين ابتداءً، وللمثبتين الذين سلّطوه على أدلة الصفات وأفعال الله تعالى؛ فينتقد استعماله المخالف، ويُجري الأدلة على حقائقها الظاهرة.

أما عن المأخذ الكلامي لتعامل المتكلمين مع المجاز في الصفات وغيرها، فإنهم يرون ابتداءً أن المجاز طريق إلى حماية أصولهم الكلامية والدفاع عنها، سواءً المعتزلة والأشاعرة.

أما المسلك الاعتزالي فقد عقد ابن جني بابًا سماه: «باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية»، وقال فيه:

«وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها [أي من ضعف العلم باللغة] ... ذهب بعض هؤلاء الجهال في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] أنها ساق ربهم -ونعوذ بالله من ضعفة النظر، وفساد المعتبر- ولم يشكُّوا أن هذه أعضاء له، وإذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسمًا معضى؛ على ما يشاهدون من خلقه، عز وجهه، وعلا قدره ... وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة»[2].

فابن جني يتوصل إلى نفي الصفات كاليد والعين والوجه وغيرها عن طريق المجاز.

والمعتزلة يدّعون مخالفتها لأدلتهم، ويرون أنه إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره، إن كان له

---

(١) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٧/١٤٥.

(٢) ينظر: ابن جني، الخصائص ٣/٢٤٨-٢٥٠.

ظاهر، وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها، ويرون أن الأدلة العقلية لا يدخلها الاحتمال، ولا الاتساع والمجاز[1].

يقول الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثَمّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز... ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله لله، فيكون الختم مُسندًا إلى اسم الله على سبيل المجاز. وهو لغيره حقيقة... فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه، أسند إليه الختم، كما يسند الفعل إلى المسبب»[2].

أما الأشاعرة فيرون المجاز في القرآن، واللغة من باب أولى، وهم يخالفون ابن جني في اعتبار أن أكثر اللغة مجاز، ويرونه خلاف الأصل[3]، وبعضهم يفصل في وقوع المجاز؛ فإن «أريد بالقرآن نفس الكلام القديم فلا مجاز فيه، أو الألفاظ الدالة عليه، فلا شك في اشتمالها عليه»[4].

وذكر الجرجاني أن الحاجة ماسة إلى المجاز، وأن الناس قد انقسموا فيه بين الإفراط والتفريط، فأما التفريط «فما تجد عليه قومًا في نحو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، و﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وأشباه ذلك من النُّبُوِّ عن أقوال أهل التحقيق، فإذا قيل لهم: إن الإتيان والمجيء انتقال من مكان إلى مكان، وصفة من صفات الأجسام، وأن الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزًا ويأخذ مكانًا، والله ﷻ خالق الأماكن والأزمنة، ومنشئ كل ما تصح

(١) المرتضى، أمالي المرتضى، ط١، ٢/ ٣٠٠ و١/ ٣٤٠، وعبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٣٨٤، و١٧٦.

(٢) الزمخشري، الكشاف ١/ ٤٨-٤٩، ونحوه: ٢/ ٩١.

(٣) ينظر الرازي، المحصول ١/ ١٢٠-١٢١.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ١/ ١٧٣.

عليه الحركة والنُّقلة، والتمكن والسكون، والانفصال والاتصال، والمماسّة والمحاذاة، وأن المعنى على إلا أن يأتيهم أمر الله، وجاء أمر ربك...»[1].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: نفي المجاز عن القرآن الكريم:

- الموقف من صفات الله تعالى وأفعاله.

تحرير محل النزاع:

وقع الخلاف بين العلماء في اشتمال كلام الله تعالى على المجاز، على قولين:

القول الأوّل: إثبات المجاز في القرآن:

وهو مذهب جماهير الأصوليين والفقهاء[2].

---

(١) الجرجاني، أسرار البلاغة ص٣٣٩-٣٤٠. وانظر: الرازي، المحصول ١/١١٦-١١٧.
والقول بالمجاز عند متكلمي المعتزلة والأشاعرة كان وسيلة للتأويل وإخراج النص عن ظاهره، وحين انتقل المعتزلة للاستدلال على أفكارهم بالقرآن، نازعهم خصومهم في صحة استدلالهم، وأوردوا عليهم أدلة تتناقض مع مسلماتهم العقلية، فكان القول بالمجاز هو الأداة الرئيسة للتأويل، وحين يعجز التحليل اللغوي عن بيان وجه التجوز في الصورة، يعتصم المعتزلة بالقرينة العقلية، التي اعتبروها أشد من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام. فكان نكير كثير من أهل السنة وغيرهم على التوسع المجازي الذي فتح بابًا إلى تسلط الأهواء على العموم، وتأويل نصوص الصفات.
انظر: نصر أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ط٤، ص٢٤٥، ومحمد، المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة، رسالة دكتوراه ص٧. وانظر أيضًا: ابن تيمية، الإيمان ص٧٤، والموصلي، مختصر الصواعق ٢/٦٩٩، والزركشي، البحر المحيط ١/١٧٦.

(٢) ينظر: ابن جني، الخصائص ٣/٢٥٠، والجشمي، عيون المسائل ص١٧١، والجرجاني، أسرار البلاغة ص٣٣٨-٣٣٩، وابن عبد البر، الاستذكار ٢٦/٣٤، والتمهيد ٥/١٢، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٢٠٠، وابن العربي، المحصول ص٩٠، والرازي، المحصول ١/٢٠١، وابن الحاجب، مختصره [العضد] ١/١٦٨، والآمدي، الإحكام ١/٤٥، وابن قدامة، روضة الناظر ١/١٨٢، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٧٢.

القول الثاني: نفي المجاز في القرآن:

وهو مذهب بعض الظاهرية[(١)]، والرافضة[(٢)]، وأبي إسحاق الإسفراييني[(٣)]، وابن خويز منداد[(٤)]، وابن القاص[(٥)]، وابن تيمية[(٦)]، وابن القيم[(٧)]، وابن بدران[(٨)].

الأدلة:

استدل **أصحاب القول الأول**: المثبتون للمجاز: بأن الله تعالى خاطبنا بلغة العرب، وهم يخاطبون بالمجاز كما يخاطبون بالحقيقة، ولأن استعماله للتصرف في الكلام لا للحاجة[(٩)].

واستدلوا بآيات تدل على وقوعه، ومنها قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧]. فعبر عن الميل بإرادة السقوط المختصة بمن له

(١) حكاه الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٦٥، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٠٠، والبصري، المعتمد ١/٣٠، وابن حزم، الإحكام ٤/٢٨-٢٩؛ والرازي، المحصول ١/١٦٨، والآمدي، الإحكام ١/١٦٥، وابن الحاجب، مختصره، [العضد] ١/١٨٩، والإسنوي، نهاية السُّول ص٢٦٢، والبحر المحيط ٢/١٧٧. نسب كثيرون نفي المجاز إلى الظاهرية، وليس الأمر كذلك، بل هو قول بعضهم، كداود الظاهري وابنه أبي بكر. وأما ابن حزم ففصّل: الإحكام ٤/٢٨-٢٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٧٧.

(٢) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٠٠، والآمدي، الإحكام ١/١٦٤.

(٣) حكاه ابن العربي، نكت المحصول ص١٨٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٧٢.

(٤) حكاه الزركشي، البحر المحيط ٢/١٧٢.

(٥) حكاه الزركشي، البحر المحيط ٢/١٧٢. وابن القاص هو: أحمد بن أبي أحمد الطبري، أبو العباس، له: التلخيص والمفتاح ومصنف في أصول الفقه. توفي ٣٣٥هـ. ينظر: السبكي، طبقات الشافعية ٣/٥٩، والصفدي، الوافي بالوفيات ٦/١٤٣.

(٦) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/٣٦٠-٣٦١؛ و٢٠/٤٠٠-٤٩٧.

(٧) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة ٢/٦٩٠.

(٨) ينظر: ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر ١/١٨٣.

(٩) الجشمي، عيون المسائل ص١٧١.

شعور، ومعلوم أنه لا يسبق إلى الأفهام الإرادة التي توجد للإنسان؛ فهي من باب الاستعارة؛ لتعذر الإرادة من الجدار[1].

وأجيب: بعدم التسليم، فقد تحمل على حقيقتها، ولا يتعذر على الله خلق الإرادة فيه[2].

واستدل **أصحاب القول الثاني** النافون للمجاز: بأن العدول إلى المجاز للعجز عن الحقيقة، والرب تعالى أقدر القادرين، فلا مجاز في كلامه[3].

وأجيب بأن العدول إلى المجاز قد يحسن لما فيه من زيادة الفصاحة، والمبالغة في التشبيه، والتوسع في الكلام، والاختصار والحذف على عادة العرب، فدل على أنه ليس بعجز[4]، ولو سلمنا أن الواحد منا إنما يتكلم بالمجاز للعجز، لم يلزم ذلك في حق الله[5].

وذكر النافون أيضًا أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاحٌ حادثٌ بعد انقضاء القرون الثلاثة، ولم يتكلم به أحد من الصحابة ﷺ ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو. وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز معمر بن المثنى[6] في كتابه، ولكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية، ولهذا قال من قال

---

(1) ينظر: السمعاني، القواطع 1/411، وابن برهان، الوصول إلى الأصول 1/106، وابن قدامة، روضة الناظر 1/183، والآمدي، الإحكام 1/166، والإسنوي، نهاية السول ص264

(2) ينظر: الآمدي، الإحكام 1/167.

(3) ينظر: السمعاني: القواطع 1/412؛ وابن برهان، الوصول إلى الأصول 1/101، والآمدي، الإحكام 1/168، والزركشي، البحر المحيط 2/172-174

(4) ينظر: مراجع الحاشية السابقة نفسها.

(5) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول، مع حاشية محققه رقم (3) 1/106.

(6) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى. كان شعوبيًا. له: المجاز في غريب القرآن، والأمثال في غريب الحديث، والمثالب، وأيام العرب. توفي 209هـ. ينظر: الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين ص175، والسيوطي، بغية الوعاة 2/295.

من الأصوليين -كأبي الحسين البصري وأمثاله-: إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق؛ منها: نص أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقيقة وهذا مجاز، فقد تكلم بلا علم، فإنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث[1].

الراجح:

اشتمال القرآن على المجاز، لكن يُحترز فيه عن تأويل نصوص العقائد كالصفات والقدر وغيره، كما فعل المعتزلة والأشاعرة وغيرهم؛ بمسلكهم التأويلي.

فمع إثبات وجوده في القرآن، إلا أنه يُحذر من التوسع فيه، أو أن يُتخذ ذريعةً لتعطيل شيء جاء به الشرع، في الصفات أو القدر أو غيرها، أو الفروع العملية؛ وليس في وجود المجاز في القرآن والسُّنَّة ما يوجب تأويل الحقائق على المجاز. وهذا ما يقرره أبو المظفَّر ﷺ.

وقد ساق الإمام أبو عمر ابن عبد البر ﷺ إجماع أهل السُّنَّة والجماعة على أن نصوص الصفات تحمل على حقيقتها لا على المعاني المجازية[2].

---

(١) ينظر: ابن تيمية، الإيمان ص٧٣-٧٤.

(٢) ينظر: ابن عبد البر، التمهيد ٧/ ١٤٥. وهو يرى وقوع المجاز، لكنه لا يحمله على الصفات. ينظر: الاستذكار ٢٦/ ٣٤، والتمهيد ٥/ ١٢.

وذكر ابن تيمية أن صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في الصفات لا بد فيه من أربعة أشياء: أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي. الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه. الثالث: أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض. الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وحقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته وأنه أراد مجازه سواء عينه أو لم يعينه. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/ ٣٦٠، ٣٦١.

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف بين المثبتين والنافين حقيقي، وإن لم يترتب عليه كبير فائدة في أصول الفقه والفروع. وثمرة هذا الخلاف تظهر في الآيات والأحاديث التي قيل فيها المجاز، فالمثبتون يقولون إنما هي مجاز، والمانعون يقولون إنها ليست بمجاز، بل هي أساليب عربية، تكلّمت بها العرب، وهي حقيقة في معناها، لا تجوز فيها، وفي أبواب أصول الدين يظهر الأثر واضحًا، كما سبق، بتأويل الصفات تحت مسمى المجاز.

المطلب الثالث
نفي الحقيقة الشرعية

تعتبر قضية الحقيقة الشرعية إحدى مجال التجاذب الأصولي الكلامي، واتسعت دائرة الخلاف فيها لتشمل علومًا ثلاثة: علم أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم اللغة؛ فصورتها أصولية، ومحل النزاع فيها لغويٌ دلاليٌ متعلّقٌ بأثر الشرع في دلالة اللغة، ومبدأ النزاع ومثاره كلاميّ.

وقد ترجمها بعض الأصوليين بقوله: الحقيقة الشرعية هل هي واقعة أم لا؟[1]، ومنهم من يترجم لها بالأسماء الشرعية[2]، لكونها مشتملة على الحقائق الشرعية والمجازات الشرعية، فإن البحث جارٍ فيها وفاقًا وخلافًا[3]. والمختار التعبير بالحقيقة الشرعية، كما فعل الإمام أبو المظفر[4]، ولجريانها في كتب الأصول التأسيسية لهذا العلم[5].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول ١/١٠٠، والبيضاوي، المنهاج، [الأصفهاني] ١/١٢٧، والسبكي: جمع الجوامع ص٢٩، والزركشي، سلاسل الذهب ص١٨٢.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/٤٥.

(٣) ينظر: الزركشي: البحر المحيط ٢/١٥٧.

(٤) السمعاني، القواطع ١/٤١٥.

(٥) ينظر مثلًا: الرازي، المحصول ١/١٠٠.

ويدور معنى الحقيقة حول: «ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة، وقيل غيره»[1]. وأما الحقيقة الشرعية فهي: «اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى، سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة، أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً»[2].

نقد الإمام السمعاني:

يرى رحمه الله أنّ الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر، فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية. وعزاه إلى أكثر الفقهاء وأكثر المتكلمين[3].

يقول: «والأصح أن هذه الأسماء حقائق شرعية، ويجوز أن يقال: إن هذه الأسماء شرعية، فيها معنى اللغة؛ لأن الصلاة لا تخلو عن الدعاء في أغلب الأحوال»[4].

ثم أورد مذهب نفي الحقيقة الشرعية، بمعنى: أن الأسماء مقرّة على حقائق اللغات، لم تنقل ولم يُزد في معناها. وعزاه إلى أبي بكر الباقلاني رحمه الله. وذكر قولاً آخر في النفي، وهو إثبات أن الأسماء مقرّة وزيدت في معناها. وعزاه إلى طائفة من الفقهاء[5].

وصورة الخلاف عنده تتنزل على ألفاظ الصلاة والزكاة والحج وأشباه

---

(1) ينظر: الجويني، الورقات، مع شرحها للمحلي والدمياطي ص٥٧. وانظر: السرخسي، أصوله ١/١٧٠، والجرجاني، التعريفات ص٨٩-٩٠، والرازي، المحصول ١/١٠٠، والسبكي، جمع الجوامع ص٢٩، والزركشي، تشنيف المسامع ٢/١٨٣.

(2) ينظر: الرازي، المحصول ١/١٠١، ونحوه: السبكي، جمع الجوامع ص٣٠، والزركشي، تشنيف المسامع ١/١٩٥.

(3) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٤١٤.

(4) السمعاني، القواطع ١/٤١٩.

(5) ينظر: المرجع السابق ١/٤١٥، ٤١٦.

ذلك، فالصلاة في اللغة الدعاء، وقيل: من ملازمة الشيء من قولهم: صلي النار واصطلى بها، وسمى الشارع الصلاة لأفعال مخصوصة[1].

وذكر الأدلة التي تثبت الحقيقة الشرعية، وتردُّ اعتراضات نفاة الحقيقة الشرعية من المتكلمين وغيرهم[2]. ويظهر من نقد أبي المظفَّر رحمه الله أنه موجّه لمن قال بنفي الحقائق الشرعية.

وعبر تحليل المقدمات التي بُني عليها القولُ بالنفي؛ بتطبيق المنهج التاريخي لأطوار التجاذب فيها يظهر محل النقد، وتعود الفروع المتناثرة إلى معاقد أصولها، ويظهر المحرك الكلامي للنزاع.

يؤرخ الشيرازي رحمه الله لأول فتيل المسألة، فيذكر أنَّ أول بدعة ظهرت في الإسلام كانت في هذه القضية[3]، وأنَّ أول مسألة نشأت في الاعتزال قد دارت حولها[4].

يقول الشيرازي: «وذلك أن عثمان رضي الله عنه لما قُتل، ظهرت البدع وكثرت الشرور، فقوم من أصحاب عليّ تبرؤوا منه، وقال أهل الشام: نحن نطالب بدم عثمان، وجرت بينهم من الحروب ما لا يخفى. فجاءت المعتزلة بعدهم بقليل، فقالوا: ننزلهم منزلة بين المنزلتين، فلا نسميهم كفارًا ولا مؤمنين، ونقول: هم فسقة. حتى أطلقوا هذا القول على عظماء الصحابة كطلحة والزبير رضي الله عنهما، حتى قال كبراؤهم مثل واصل بن عطاء: لو شهد عندي عليٌ وطلحة على باقة بقْلٍ لم أقبل حتى يكون معهما ثالث؛ لأن أحدهما فاسق. فقيل لهم: إن الإيمان في اللغة هو التصديق، وهؤلاء مصدِّقون موحِّدون. فقالوا: إن هذا حقيقة في اللغة،

---

(1) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٤١٦.

(2) ينظر: المرجع السابق ١/٤١٦، ٤١٩.

(3) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٨٣.

(4) ينظر: المرجع السابق ١/١٧٢.

وقد نُقل في الشرع إلى غيره، فجُعل اسمًا لمن لم يرتكب شيئًا من المعاصي؛ فمن ارتكب شيئًا منها خرج من الإيمان، ولم يبلغ الكفر»[1].

ويحلل أبو بكر الباقلاني ذلك فيقول: «والمخالفون في هذا الباب ثلاث فرق؛ فمنهم المعتزلة والخوارج، وفرقة ثالثة من المتفقهة، اغترت بشُبه الخوارج والمعتزلة، فوافقتهم على بدعتهم من غير قصد إلى تأييد باطلهم، وعلم بما يؤول إليه مخالفة هذا الأصل من تصحيح قولهم في أسماء الأفعال وتحقيق الكفر والإيمان، وما يتصل بالقول في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام»[2].

ونُقل عن أبي بكر الباقلاني قوله: «ذهب ناشئة المعتزلة وناشئة القدرية إلى أن في الأسماء شيئًا منقولًا، وتابعهم على ذلك قوم من المتفقهة، ولم يعلموا ما في ذلك من الكفر والطغيان» وقال: «هذا قول عظيم في السلف»[3].

فمن كلام الباقلاني يتضح أن المأخذ الكلامي للمسألة: قضية «الأسماء والأحكام»، و«الوعد والوعيد»، و«المنزلة بين المنزلتين»، وبرز ذلك في الخلاف في مرتكب الكبيرة.

فالمنطلق الأساسي لمسألة الأسماء الشرعية «مشكلة مرتكب الكبيرة، وتحديد الاسم والحكم اللائقين»[4].

وهذا الكلام يؤكده علماء المعتزلة أنفسهم، فيذكرون أنَّ «المؤمن» صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنه غير مبقي على موضع اللغة، وأما الذي يدل على أنه صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم، هو أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه المدح والتعظيم، وأما الذي يدل أنه غير

---

(١) الشيرازي، شرح اللُّمع ١/ ١٧٢-١٧٣. والزركشي، البحر المحيط ٢/ ١٥٧-١٥٨.

(٢) الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ٣٨٧، ٣٨٨.

(٣) حكاه الشيرازي عن أبي الطيب الباقلاني. انظر للشيرازي: شرح اللُّمع ١/ ١٧٣.

(٤) ينظر: المطرواني، المعنى وملامة التأويل في مؤلفات الغزالي ص٢٨. والشنبوقي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٣٩٨.

مبقي على الأصل، هو أنه لو كان مبقي عليه في اللغة، لكان يجب إذا صدَّق المرء غيره أو أمّنه من الخوف أن يسمى مؤمنًا إن كان كافرًا، ولكان يجب ألا يُسمى الأخرس مؤمنًا، لأنه لم يصدر من جهة التصديق[1].

وهذا الموقف الاعتزالي لا ينطبق على مَن وافقهم من فقهاء أهل السُّنة والجماعة والأشاعرة، فقد خالفوا المعتزلة في مأخذهم الاعتزالي الخارجي، ولا يلزم أن يكونوا ملتزمين اللوازم المترتبة عليه، أو سالكين مسلك المعتزلة في طريقة إثباتها.

فقد اعتذر الباقلاني عمن وافق المعتزلة من الفقهاء، ويقول: «فقصد الخوارجُ والمعتزلةُ المخالفة على سلف الأمة في أصول الديانات، لا تصحيح أسماءٍ لهذه الأحكام، وليس هذا من قَصْدِ ضعفاء المتفقهة المطابقة لهم على هذه البدعة بسبيل»[2].

ونحوه أيضًا الشيرازي، إذ يقول:

«وقد نصرت في «التبصرة» أن الأسماء منقولة، ويمكننا نصرة ذلك من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم، فنقول: إن هذه الألفاظ التي ذكرتها منقولة من اللغة إلى الشريعة، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الأتفاق، وإنما يكون على حسب ما يدل عليه الدليل ...»[3].

ومثله ابن برهان، فقد باين المعتزلة، إذ يقول: «حرف المسألة أن القضاء بنقل الأسامي لا يُفضي إلى تفسيق الصحابة ﷺ، ولا إلى خروج الفاسق إلى الإيمان، وعندهم يفضي إلى ذلك»[4].

فهو ينصر قوله، ويخالفهم في مسلكهم.

---

(1) ينظر: عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة ص٧٠٣-٧١٤.

(2) الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٣٩١.

(3) الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٨٣.

(4) نقله عنه الزركشي، البحر المحيط ٢/١٥٨.

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: نفي الحقيقة الشرعية:

١) الموقف من الأسماء والأحكام.

٢) القول بالوعد والوعيد.

٣) القول بالمنزلة بين المنزلتين.

٤) الخلاف في مرتكب الكبيرة.

تحرير محل النزاع:

صاحَبَ تحرير مسألة الحقيقة الشرعية بعض الغموض[1]، وبتحديد مواطن الاتفاق تظهر مواطن النزاع، وذلك أن العلماء اتفقوا على أن الحروف والأفعال خارجة عن مسمى الحقيقة الشرعية، فلا توجد الحروف وحدها، ولا توجد حروف شرعية. وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة؛ وإنما يكون شرعيًا تبعًا للمصدر، وليس لذاته؛ نحو: صلّ الظهر، فإن الفعل عبارة عن المصدر والزمان، فإن كان شرعيًا استحال أن يكون الفعل إلا شرعيًا، وإن كان لغويًا فكذلك[2].

واتفقوا على أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق، فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلامهم تحمل على المعاني الشرعية[3].

فمحل النزاع في الأسماء المتداولة في كلام الشارع، هل خرج به عن وضعهم أو لا؟[4].

---

(١) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة ١/٤٩٠.

(٢) ينظر: البيضاوي، المنهاج، وشرحه للإسنوي ص٢٥٧، و٢٥٩.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول ١/١١١، والعضد، شرح المختصر ١/١٨٣، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٥٧.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/١٤٦.

القول الأول: نفي الحقيقة الشرعية:

وهو مذهب أبي الحسن الأشعري[1]، وابن فورك[2]، وأبي حامد المروزي[3]، والباقلاني[4]، وابن القشيري[5]، وأبي يعلى[6]، وبعض الأصوليين[7].

والمراد به: أن لفظ «الصلاة» و«الصوم» وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي، وهو الدعاء والإمساك، لم تنقل أصلاً، وأنها باقية على أوضاعها اللغوية، لكن الشارع شرط في الاعتداد بها أموراً كالركوع، والسجود، فهو متصرفٌ بوضع الشروط، لا بتغيير الوضع[8].

---

(1) حكاه الزركشي: البحر المحيط ٢/١٥١، وله: سلاسل الذهب ص١٨٢.

(2) حكاه الزركشي، البحر المحيط ٢/١٥٢.

(3) حكاه الزركشي: المرجع السابق ٢/١٥١، وسلاسل الذهب ص١٨٢.

(4) التقريب والإرشاد ١/٣٨٧، و١/٣٩٥. وينظر: البرهان ١/١٢٤، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٠٣-١٠٤، والمنهاج، [الأصفهاني] ١/٢٣٧، والرازي، المحصول ١/١٠٤؛ والآمدي، الإحكام ١/١٤٦، وتشنيف المسامع ٢/١٨٨.

(5) ينظر: السبكي، جمع الجوامع ص٢٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٥١، وتشنيف المسامع ٢/١٨٨.

(6) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/١٨٩، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٥/٢٧٧، وله: شرح العمدة ٢/٧.

(7) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٤١٥-٤١٦، وابن تيمية، شرح العمدة ٢/٧-٨، والزركشي: البحر المحيط ٢/١٥١.

(8) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٣٨٧، والجويني، البرهان ١/١٢٤، والغزالي، المستصفى ٢/١٧، والأسمندي، بذل النظر ص٢١، والآمدي، الإحكام ١/١٤٦، والأصفهاني، شرح المنهاج ١/٢٣١، والسبكي، الإبهاج ١/٢٧٧، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٥١، وتشنيف المسامع ١/١٨٩، وأبو طالب، الأسماء الشرعية عند الأصوليين، م. الجمعية الفقهية السعودية ص١٤٢.

القول الثاني: إثبات الحقيقة الشرعية:

وهو قول جماهير الأصوليين والفقهاء والأئمة الأربعة[1]، وهو رأي المعتزلة[2]، والخوارج[3].

وقالوا: لا يمتنع وضع الشارع اسمًا لمعنى، لأن دلالته ليست ذاتية، ولا يجب اسم لمسمى؛ لجواز إبدائه أول الوضع وانتفائه قبل التسمية، والقطع أن الصلاة لغة: الدعاء أو الاتباع، والزكاة: النماء، والصوم: إمساك مطلق، والحج: قصد مطلق، وشرعًا لأمور معروفة[4].

وذهب بعضهم إلى التفرقة بين الحقيقة الشرعية والدينية؛ فيرون أن الدينية: كالإيمان، مبقى على موضوعه في اللغة، وأن الألفاظ الشرعية: كالصلاة والصيام وغير ذلك منقولة[5].

---

(1) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/١٩٠؛ والشيرازي: التبصرة ص١٩٥، وشرح اللُّمع ١/١٨٣، والجويني: التلخيص ١/٢١١، والبرهان ١/١٣٤، وابن برهان، الوصول إلى الوصول ١/١٠٢-١٠٣، والغزالي، المستصفى ٢/١٥، والأسمندي: بذل النظر ص٢٦، والآمدي، الإحكام ١/١٤٦، وابن تيمية، شرح العمدة ٢/٧، وابن مفلح، أصول الفقه ١/٨٧، والإسنوي، نهاية السُّول ص٢٥١، والمرداوي، التحبير ٢/٤٩٢، والزركشي، البحر المحيط ٢/١٥٦؛ والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه ص١٧٤.

(2) ينظر: البصري، المعتمد ١/١٨. وينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٣٨٧، ٣٨٨، والجويني، البرهان ١/١٣٤، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٠٢-١٠٣، والغزالي، المستصفى ٢/١٥؛ والرازي، المحصول ١/١٠١، والبيضاوي، المنهاج [شرحه للأصفهاني] ١/١٣٧، والآمدي، الإحكام ١/١٤٦، والزركشي، تشنيف المسامع ١/١٩٠.

(3) حكاه الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/٣٨٧، والغزالي، المستصفى ٢/١٥، والآمدي، الإحكام ١/١٤٦.

(4) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/٤٩٢، وابن برهان، الوصول إلى الوصول ١/١٠٢-١٠٣.

(5) الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٧٣، ١٨٣. وينظر: الزركشي، تشنيف المسامع ٢/١٩١.

ونُقل عن المعتزلة تقسيم الألفاظ ثلاثة أقسام:

أحدها: الألفاظ الدينية: وهي الإيمان والكفر والفسق، فهي عندهم منقولة إلى قضايا في الدين: فالإيمان في اللسان التصديق، والكُفر من الكَفْر وهو السَّتر، وهذا الذي ذكروه على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا دينًا، وليس كافرًا، وإنما هو فاسق.

والقسم الثاني: الألفاظ اللغوية: وهي القارَّة على قوانين اللسان.

والقسم الثالث: الألفاظ الشرعية: كالصلاة وأخواتها، فهي مستعملة في الفروع[1].

القول الثالث: إن الحقائق الشرعية مجازات لغوية مشتهرة:

وهو رأي بعض الأصوليين كأبي زيد الدبوسي[2]، وإمام الحرمين[3]، والسرخسي[4]، والرازي[5]، والبيضاوي[6]، والغزالي[7]، وابن تيمية[8].

ويرون أن الشارع نقل تلك الألفاظ من مسمياتها اللغوية إلى معانٍ أخرى، بينها وبين المسميات بحسب اللغة مناسبة معتبرة، واشتهرت بعد أن كانت لغوية، فصارت حقائق شرعية، لا أنها موضوعات مبتدأة، فالصلاة كانت اسمًا لكل دعاء، فصارت اسمًا لدعاء مخصوص. أو كانت اسمًا لدعاء، فنقلت إلى الصلاة الشرعية لما بينها وبين الدعاء من المناسبة[9].

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ١٢٤، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٢/ ٤٩٣-٤٩٤.

(٢) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص١٢٧.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ١٢٥.

(٤) ينظر: السرخسي، أصوله ١/ ١٩٠.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول ١/ ١٠٢، والزركشي: البحر المحيط ٢/ ١٥٣، وتشنيف المسامع ١/ ١٩٢.

(٦) ينظر: البيضاوي، المنهاج [بشرحه للأصفهاني] ١/ ١٢٧، ١٢٨.

(٧) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/ ١٧-١٨.

(٨) ينظر لابن تيمية، شرح العمدة ٢/ ٨-٩، وله: مجموع الفتاوى ٥/ ٥٧٧.

(٩) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص١٢٧، والبزدوي، كشف الأسرار ٢/ ٩٥، والقرافي، نفائس =

القول الرّابع: التوقف:

وهو مذهب الآمدي؛ يقول: «فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين. وأما ترجيح الواقع منهما، فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه»(1).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: نفاة الحقيقة الشرعية: بأن الله تعالى أنزل القرآن بلسان العرب، فقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، والصلاة في لسان العرب الدعاء، والحج هو القصد، والصوم هو الإمساك، فإذا ورد به الشرع وجب أن يُحمل على ما يقتضيه لسان العرب(2).

وأجيب: بأن هذا حق، لكن هذه الأسماء كلها عربية، وليس إذا استعمل ذلك في غير ما وضعته العرب خرج من أن يكون خطابًا بلسان العرب(3).

واستدلوا بأن: نقلها عما وضعت له في اللغة قلب للحقيقة، وقلبُ الحقائق لا يجوز(4).

وأجيب عنه: بأن كون الاسم اسمًا للمعنى غير واجب له، وإنما هو تابع

= الأصول ٢/ ٢٢٥، والبيضاوي، المنهاج، وشرحه للأصفهاني ١/ ١٣٧؛ وابن تيمية، شرح العمدة ٢/ ٨، والزركشي: البحر المحيط ٢/ ١٥٣، وتشنيف المسامع ٢/ ١٩٣- ١٩٤.

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/ ١٦٢، وينظر: الزركشي، تشنيف المسامع ٢/ ١٩١.

(2) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ١/ ٣٩١، والسمعاني، القواطع ١/ ٤١٦، والآمدي، الإحكام ١/ ١٤٧.

(3) ينظر: السمعاني، القواطع ١/ ٤١٨، والآمدي، الإحكام ١/ ١٤٨.

(4) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ١٩، والسمعاني، القواطع ١/ ٤٠٧، والكلوذاني، التمهيد ١/ ٩٠، و٦/ ٢٥٤.

للاختيار، بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، وجائز أن يسمى المعنى بغير ما سُمي به[1].

واستدل أصحاب القول الثاني المثبتون للحقيقة الشرعية: بأنه قد جاء الشرع بعبادات لم تكن معروفة في اللغة، فلم يكن بدٌ من وضع اسم لها لتتميز به عن غيرها، كما يجب ذلك في مولود يولد للإنسان، وفي آلة يستحدثها بعض الصناع، ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة[2].

واستدل أصحاب القول الثالث: القائلون بأن الحقائق الشرعية مجازات لغوية مشتهرة: بأن الأسماء الشرعية إنما كانت مجازات، لتحقق العلاقة المعتبرة في المجاز بين المعاني الشرعية والمعاني اللغوية؛ لأن الصلاة في اللغة الدعاء، وهو جزء للمعنى الشرعي، والزكاة في اللغة النماء، وهو سبب للمفهوم الشرعي؛ لأنَّ سبب وجوب الزكاة المال النامي، وإطلاق اسم الجزء على الكل، والسبب على المسبب من طريق المجاز[3].

كما أن الكلام موضوع لاستعمال الناس؛ لحاجتهم إليه في تحصيل مقاصدهم عند إرادة الفهم والتفهيم لما في ضمائرهم، فيحمل على ما هو مفهوم منه ويسبق إلى الأفهام عند الإطلاق؛ فإذا تعارفوا استعماله في المجاز؛ صار بواسطة غلبة استعمالهم كالحقيقة، فيحمل عليه إلا بقرينة[4].

---

(1) ينظر: البصري، المعتمد ١/١٩-٢٠، والسمعاني، القواطع ١/٢٤٧، والآمدي، الإحكام ١/١٢٥-١٢٦.

(2) ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٧٠٤، والسمعاني، القواطع ١/٢٤٧.

(3) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/٦٠، والبخاري، كشف الأسرار ٢/٩٥-٩٦، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٤٩٤، وأبو طالب: الأسماء الشرعية عند الأصوليين، مجلة الجمعية الفقهية السعودية ص١٤٨.

(4) ينظر: السرخسي، أصوله ١/١٨٩، وأمير بادشاه، تيسير التحرير ٢/١٦، وابن نظام الدين، فواتح الرحموت ١/٢٢٢، والأسماء الشرعية عند الأصوليين، مجلة الجمعية الفقهية السعودية ص١٤٩.

وأجيب: بأنه إن أريد بكون تلك الأسماء مجازات لغوية في معانيها الشرعية، أنَّ الشرع استعملها في تلك المعاني بطريق المجاز، فمسلم، لأنا لا نعني بكونها حقائق شرعية، إلا أن الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية، وغلب استعمالها فيها، بحيث يتبادر إلى الذهن عند إطلاقها، وإن أريد بكونها مجازات لغوية أنَّ أهل اللغة استعملوها في تلك المعاني الشرعية بطريق المجاز، فهو باطل؛ لأن الظاهر يأباه، لأن أهل اللغة قبل ورود الشرع كانوا جاهلين بهذه المعاني، فكيف يستعملونها فيها؛ ولو استعملوها لعرفوها، لسبق تعقل المعنى على الاستعمال[1].

الراجح:

إثبات الحقيقة الشرعية في الجملة مع إثبات أن الشارع نقل تلك الألفاظ من مسمياتها اللغوية إلى معانٍ أخرى، بينها وبين المسميات بحسب اللغة مناسبة معتبرة، واشتهرت بعد أن كانت لغوية، فصارت حقائق شرعية، لا أنها موضوعات مبتدأة، فلا تُنفى الحقيقة الشرعية، ولا يقال إنها منقطعة الصلة بينها وبين اللغة.

والنافون للحقيقة الشرعية يُورد عليهم أن الشارع استعمل هذه الألفاظ في غير ما وضعته له العرب لقرينة أو دليل لا يخرج القرآن عن كونه عربيًا.

وأما المثبتون للحقيقة الشرعية مطلقًا، وهو ما اختاره الإمام السمعاني، فيأتي عليه إيرادٌ قوي وهو أن الله تعالى لم يخاطبنا بما ليس من كلام العرب، ثم إن جميع هذه الألفاظ التي تم نقلها من اللغة إلى الشرع توجد لها علاقة بمعانيها اللغوية، فهي ليست معاني مبتكرة مبتدأة.

---

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام ١/ ١٦٢، وأمير بادشاه، تيسير التحرير ٢/ ١٥، وابن نظام الدين، فواتح الرحموت ١/ ٢٢٢، وأبو طالب، الأسماء الشرعية عند الأصوليين ص ٥١.

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف بين القائلين بنفي الحقيقة الشرعية والقائلين بثبوتها حقيقي.

ثمرة الخلاف: للخلاف ثمرة في علم أصول الفقه، وأصول الدين، والفقه.

ثمرة الخلاف في أصول الفقه:

مسألة: الأسماء الشرعية الواقعة في القرآن كالصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، حيث أمر بها هل هي مجملة لا يعقل معناها إلا بالبيان أو هي ظاهرة معقولة المعنى قبل البيان؟ ومأخذ الخلاف أن الاسم هل اخترعه الشارع كما اخترع الحكم، أو كان الاسم معروفًا عند أهل اللسان، والشرع مختص ببيان الأحكام؟ وهي الخلاف في كونها أسماء شرعية منقولة أو أنها باقية على أصلها اللغوي.

فإن قلنا: إنها ليست منقولة، كانت عامة، أي فتحمل على معناها العام، ولا تصرف عنه إلى العرف الشرعي إلا بدليل. وإن قلنا: إنها منقولة، كانت مجملة[1].

ثمرة الخلاف في أصول الدين:

اختلافهم في تعريف الإيمان بين من يقول ببقائه على أصله اللغوي الذي هو التصديق، كما هو قول عامة الأشاعرة، ومن يضيف إليه قيودًا أخرى حتى صار يطلق في الشرع على التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح[2].

---

(١) ينظر: الزركشي، سلاسل الذهب ص٢٧٨-٢٧٩، مع حاشية محققه عليه، والبحر المحيط ٢/١٥٩-١٦٠.

(٢) ينظر: الباقلاني، الإنصاف ص٢٢، والجويني: الإرشاد ص٤١٥، ٤١٦، وبعد النظامية ص٨٤، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٧/٢٩٨، وابن أبي العز، شرح الطحاوية ٢/٥٠٥-٥٠٦، وأبو طالب، الأسماء الشرعية عند الأصوليين ص٥٣.

ثمرة الخلاف في الفقه:

الخلاف في قوله ﷺ -كما في حديث أبي هريرة ﷺ-: «**توضئوا مما مسّت النار**»[1]، هل المقصود به الوضوء الشرعي، أو الوضوء اللغوي؟ فمنهم من قال: إنه مجمل لوجود الاحتمالين، فلا يحمل على أحدهما إلا بقرينة، ومنهم من يرى أنه يحمل على المعنى الشرعي؛ لأن حمل لفظ الشرع على عرفه أظهر[2].

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض: باب الوضوء مما مست النار) ١/٢٧٢، رقم (٣٥٢).

(٢) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ط١، ص٤٦٩، والقرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ط١، ١/٦٠٣، وأبو طالب، الأسماء الشرعية عند الأصوليين ص١٥٦.

المطلب الرّابع
نفي صيغة الخبر

تناول الأصوليون مسألة الخبر هل وُضعت له صيغة أو لا؟

والصّيغ عمومًا إحدى أهم نقاط التماس الأصولي الكلامي. فقد امتدّ إليها الأثر الكلامي، وذلك عبر الخلاف الحادث حول صفة كلام الله، والذي وقع بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم بداية بطوائف أهل الكلام كالجهمية المعتزلة، ثم مثبتة الصفات كالأشاعرة والماتريدية وغيرهم[1]. ويريدون بالصيغة «الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات، وتقديم بعض الحروف على بعض، وهي صورة الكلمة والحروف مادتها»[2]. أو كما يقول الجويني: «العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس»[3].

ويطلقون الخبر على الصيغة، كقولهم: «قام زيد»، ويطلق على «المعنى القائم بذات المتكلم الذي هو مدلول اللفظ»[4]. وقيل: «كلامٌ تعرّى عن كل

---

(١) ينظر: السّجزي، رسالة إلى أهل زبيد ص١٠٩-١١٠، والطوفي، مختصر روضة الناظر، [الشثري] ١/٣٢٨.

(٢) الكفوي، الكليات ص٥٦٠. وينظر أيضًا: ابن منظور، لسان العرب ٨/٤٤٢، والمعجم الوسيط ص٥٢٩، مادة (صوغ).

(٣) الجويني، البرهان ١/١٤٤، والزركشي، البحر المحيط ٢/٢٤٠.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٤/٢٠٤.

معنى التكليف»، قال السمرقندي: «هذا حدّ صحيح، لما ذكرنا أن الكلام كله تعريف وتكليف، والتكليف هو الأمر والنهي، والتعريف هو الخبر والاستخبار والنداء والتمني، وفي ذلك كله معنى الخبر»[1].

نقد الإمام السمعاني:

يرى ﷺ أن الخبر له صيغة موضوعة تدل على ما وضعت له، ونصر ذلك[2].

ويرى أن الحديث عن صيغة الخبر هو نفسه الحديث عن صيغة الأمر والنهي، وقد نصر ذلك في باب الأمر والنهي وغيره[3]. فاحتج ألا يستدل هنا بأدلة خاصة، فقال: «والدّليل عليهم إن لم يجعلوا له صيغة: ما ذكرناه من قبل فلا نعيد»[4].

وأنكر على الأشاعرة نفاة الصيغة، فقال: «وقالت الأشعرية: لا صيغة له مثل ما لا صيغة للأمر والنهي والعموم والخصوص. وقد فرق بعضهم بين الخبر وغيره، وجعل للخبر صيغة»[5].

والخلاصة أن أبا المظفّر انتقد الأشاعرة في نفيهم صيغة الخبر، وتبنّى القول بإثبات الصيغة، بل الصيغ عموماً.

أما المسلك الأشعري تجاه نفي الصيغة فقد ألجأهم إليه موقفهم من صفة كلام الله تعالى، كما فعلوا في صيغة الأمر، فالكلام عند الأشاعرة قائم بالذات الإلهية، ليس له حرف ولا صوت، والعبارات تراجم عنه[6]. وأما جماهير

(١) الزركشي، البحر المحيط ٤٢١/١، وينظر أيضاً الجويني، البرهان ٣٢٧/١.

(٢) السمعاني، القواطع ٤٩٦/٢.

(٣) ينظر المرجع السابق ١٢٩/١-١٣٦، و٢٤٩/١-٢٥١.

(٤) السمعاني، القواطع ٤٩٦/٢، وينظر: ١٣١/١، و١٣٣/١-١٣٤.

(٥) المرجع السابق ٤٩٦/٢.

(٦) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١٢٨/١، والجويني، البرهان ٣٢٢/١.

السلف فكلام الله تعالى عندهم لفظٌ ومعنى، ويكون بصوت مسموع متى أراد الله تعالى أن يُسمعه عباده[1].

فالأشاعرة نفوا أن يكون للخبر صيغة، والأخبار صنف من أصناف الكلام، والكلام عندهم قائم بالنفس عند معتقد كلام النفس، والعبارات تراجم عنه، وقالوا: إن كلام الله اسم لما يقوم به ويتصف به، لا لما يخلقه في غيره، وأطلقوا القول بأنَّ القرآن غير مخلوق، ويقصدون به الكلام النفسي القديم الذي يثبتونه، فجعلوا معنًى واحدًا قائمًا بذات الرّبّ، هو أمر ونهي وخبر واستخبار، وهو معنى التوراة والإنجيل والقرآن وكل ما تكلم الله به[2].

وهذا يرفضه أهل السُّنَّة والجماعة؛ لأنَّ هذا معناه أن الملائكة تعبِّر عن المعنى القائم بذات الله، وأن الله نفسه لا يعبِّر بنفسه عن نفسه، وذلك يشبه -من بعض الوجوه- الأخرس الذي يقوم بنفسه معان، فيعبِّر غيرُه عنه بعبارته[3].

لكن الأشاعرة في البحث الأصولي يخالفون في النتيجة، فيثبتون الصيغة، ويعللون بأن تناولهم في علم الأصول إنما ينصبُّ على اللساني؛ فهو محل نظر الأصوليين والفقهاء، ومحققوهم يرون أن لفظة «الكلام» تقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة، ويرون أن المعنى الأول مما لا حاجة في الأصول إلى البحث عنه؛ إنما الذي يتكلمون فيه هنا اللساني[4].

---

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢/ ٥٨٠.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ٣٢٧، وابن العربي، المحصول ص٤١-٤٢، والآمدي، الإحكام ٢/ ٦٢٢، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٢/ ٥٨٠، والتسعينية ٢/ ٤٣٣-٤٣٤، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٩٧.

(٣) ينظر: ابن تيمية، التسعينية ٢/ ٤٣٣-٤٣٤.

(٤) ينظر: السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٤/ ٩٩٠. وقارن الفرق بين التقرير الأصولي والكلامي لصيغة الخبر عند الآمدي في كتبه، ومنها: الإحكام ٢/ ٦٣١-٦٣٢، وغاية المرام ص٩٧، وأبكار الأفكار ١/ ٣٩٦.

وهذا الإشكال غير وارد على منكري الكلام النفسي، يقول السيوطي: «وأما منكرو الكلام النفسي فلا يجري عندهم هذا الخلاف؛ لأنه لا حقيقة للأمر وسائر أقسام الكلام عندهم إلا العبارات»[1]، وإن كان تعبيره هذا غير دقيق[2].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: نفي صيغة الخبر:

- الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

تحرير محل النزاع:

اختلف الأصوليون في الخبر هل له صيغة أو لا؟ بين مثبت للصيغة ونافٍ لها، على قولين:

القول الأول: الخبر له صيغة:

وهو قول جماهير الأصوليين والفقهاء[3].

---

(1) السيوطي، شرح الكوكب الساطع ١/٢٨٩، ونحوه: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون ١/٧٣٥-٧٣٦.

(2) وذلك أنه يقول: «لا حقيقة للأمر وسائر أقسام الكلام عندهم إلا العبارات»:
والأولى أن يقال: إلا العبارات والمعاني؛ لتشمل جميع منكري الكلام النفسي؛ ومنهم أهل السُّنَّة القائلون بأن الكلام حقيقة في اللفظ والمعنى لا المعنى القائم بالنفس فقط، فيرون أن استعمال لفظ الكلام والقول في المعنى واللفظ، بل اللفظ الدال على المعنى أكثر في اللغة من استعماله في المعنى المجرد عن اللفظ، بل لا يوجد قط إطلاق اسم الكلام ولا أنواعه: كالخبر أو التصديق والتكذيب والأمر والنهي على مجرد المعنى من غير شيء يقترن به من عبارة ولا إشارة ولا غيرهما، وإنما يستعمل مقيدًا.
وينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٧/١٣٢، و١٢/٣٦، و٥٨٠، والتسعينية ٢/٤٣٧، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/٢٩٧.

(3) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول ١/١١٥، والشيرازي، شرح اللُّمع ٢/٥٦٨، والسمعاني، القواطع ٢/٤٩٦، وابن العربي، نكت المحصول ص٢٤٣، والزركشي، البحر المحيط ٤/٢٠٤، وابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٦/٦٦٣، والتسعينية ٣/١٠٣٥، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٢/٢٩٧.

القول الثاني: الخبر لا صيغة له:

وهو قول جماهير المعتزلة[1]، وبعض الأشاعرة، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري[2].

فأما الأشاعرة: فقالوا: إنَّ الخبر لا صيغة له تدلُّ عليه بنفسه، بناءً على أنه حقيقة في الكلام النفساني الذي يقولون عنه: لا صيغة له، فالخبر عندهم نوع من الكلام، قائم في النفس، ويعبر عنه بعبارة، تدلُّ هذه العبارة على الخبر، لا بنفسها[3].

وأما المعتزلة: فقالوا: لا صيغة له، ويدلُّ اللفظ عليه بقرينة، وهي قصد المُخْبِر إلى الإخبار به، واشترطوا أن ينضم إليها الإرادة والأغراض؛ لأنها قد تَرِدُ ولا تكون خبرًا، بل أمرًا[4].

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد ٢/٧٣، والشيرازي، التبصرة ص٢٨٩.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/٥٦٨، والسمعاني، القواطع ٢/٤٩٦، وأبو يعلى، العدة ٣/٨٤٠، وابن عقيل، الواضح ٤/٣٢٣-٣٢٤، والغزالي، المستصفى ١/١٣٢، وابن العربي، نكت المحصول ص٢٤٣، والآمدي، الإحكام ٢/٦٣١-٦٣٢، وابن تيمية، التسعينية ٣/١٠٢٤، والمسودة ص٢٣٢، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/٤٥٦-٤٥٧، والمحلي، حاشية على جمع الجوامع ٢/١٠٤، والزركشي، البحر المحيط ٤/٢٠٤، والقنيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٥٣٣.

(٣) انظر: أبو يعلى، العدة ٣/٨٤٠، والسمعاني، القواطع ٢/٤٩٦، والغزالي، المستصفى ١/١٣٢، والآمدي، الإحكام ٢/٦٣٢، وابن عقيل، الواضح ٤/٣٢٣، وابن تيمية، التسعينية ٣/١٠٢٤، والمحلي، حاشية على جمع الجوامع ٢/١٠٤، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/٤٥٧، والجراعي، شرح المختصر ٢/١٣١، والزركشي، البحر المحيط ٤/٢٠٤.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد ٢/٧٤، وأبو يعلى، العدة ٣/٨٤٠، والرازي، المحصول ٢/٨٦، وابن عقيل، الواضح ٤/٣٢٣، وابن تيمية، المسودة ص٢٣٢، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/٤٥٦، والجراعي، شرح المختصر ٢/١٣١، والزركشي، البحر المحيط ٤/٢٠٤.

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بوجود الأخبار الكثيرة في كتاب الله تعالى، عما كان وما يكون، مثل قوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله: ﴿وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم: ٣]، وخبر الماضي: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [نوح: ١][1].

واعترض بأن صيغة الخبر قد ترد والمراد بها غير الخبر، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فوجب التوقف فيه حتى يدل الدليل على المراد[2].

ويمنع هذا الاعتراض: بأن وروده خلاف الأصل، ويفتقر إلى قرينة تصرفه.

واستدلوا بأن أهل اللغة قسّموا الكلام، فقالوا: أمر ونهي وخبر واستخبار، وهذا يدل على أن اللفظ الموضوع للخبر يدلُّ عليه بنفسه، فلا يجوز أن نقل أنهم لم يضعوا صيغة[3].

أما أصحاب القول الثاني: فقد استدل الأشاعرة: بأن هذه الصيغة قد ترد والمراد بها الأمر، كقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فإذا وردت هذه الصيغة مطلقة غير مقيدة بقرينة، ولا دلالة تدل على صرفها إلى الخبر، وجب التوقف فيها، وكان أكثر ما تعطينا الصلاحية للخبر، فأما الوضع والاقتضاء، فلا، وصارت كسائر الألفاظ المشتركة، كقرء، وشفق، وجون، ونون[4].

واعترض هذا الاستدلال بأن هذه الدعوى محكومة، بل الصيغة موضوعة بإطلاق للخبر، ويستعمل في غيره بقرينة، فهي موضوعة لشيء معين عند

(١) ينظر: الشيرازي، التبصرة ص٢٩٠، وابن عقيل، الواضح ٤/٣٢٤-٣٢٥.
(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ٢/٥٦٨.
(٣) ينظر: الشيرازي، التبصرة ص٢٨٩، وشرح اللُّمع ٢/٥٦٨، وابن عقيل، الواضح ٤/٣٢٤، والسيوطي، همع الهوامع ١/٣٤.
(٤) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ٤/٣٢٥.

الإطلاق، واستعمالها في غير ما يقتضيه الإطلاق لا يوجب التوقف فيها، فاعتبار القرينة لكونها أمرًا، وعدم اعتبار القرينة في كونها خبرًا، دلالة على أن وضعها خبر، لا أمر[1].

كذلك هناك فرق بين الصيغ الموضوعة للخبر، والأسماء المشتركة، كالبحر والأسد والتي لم توضع لشيء بعينه[2].

واستدل المعتزلة على قولهم: «لا صيغة للخبر، وإنما يدل اللفظ عليه بقرينة، قصد المخبر إلى الإخبار به»: بأن الخبر قد يكون دعاء نحو: «غفر الله لك» وتهديدًا كقوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن: ٣١]، وأمرًا، كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فإذا اختلفت موارد الاستعمال لم يتعيَّن للخبرية إلا بالإرادة[3].

ويُتعقَّب: بأن الصيغة حقيقة في الخبر، فتصرف لمدلولها الذي وضعتها العرب له، لا بالإرادة[4].

الراجح:

إنَّ الخبر له صيغة تدل عليه، وهو مذهب الأئمة وأكثر علماء الأمة، وأهل السُّنة والجماعة، وبعض الأشاعرة والمعتزلة. وقد بُني القول بنفي الصيغة على المعتقد الكلامي في صفة كلام الله تعالى، وعلى كونه كلامًا نفسيًا كما عند الأشاعرة، وعلى تعيُّنه بالإرادة كما عند المعتزلة.

والقول بأن كلام الله تعالى لا يكون أمرًا أو نهيًا أو خبرًا، ومن ثم فلا صيغة لكل منها؛ مردود؛ فإنه يلزم منه أن يكون ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢]، هو ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ومعلوم أن تغاير ما بين الأمر

---

(١) ينظر: الشيرازي، التبصرة ص٢٩٠، وابن عقيل، الواضح ٤/ ٣٢٥.

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ٢/ ٥٦٨-٥٦٩.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٧٣، والجراعي، شرح مختصر أصول الفقه ٢/ ١٣٠.

(٤) الجراعي، شرح مختصر أصول الفقه ٢/ ١٣٠.

والنهي والوعد والوعيد لا يزيد على تغاير ما بين الحرف والصوت، كما أخبر سبحانه بأن له كلمات، وأن البحار لو كانت مدادها، والأشجار أقلامها لما نفدت تلك الكلمات، وهذا صريح بأن لها من التعداد ما لا يأتي عليه إحصاء العباد، فكيف يقال: ليس له كلمات متعددة؟[1].

وتصوّر هذا القول يوجب العلم بفساده: وذلك أنه يلزم على هذا أن تكون الصفات السبع التي يثبتها الأشاعرة، كلها واحدة وحقيقتها واحدة، فتكون حقيقة القدرة هي حقيقة العلم، وهي حقيقة الكلام وهكذا. بل يلزم منه أن تكون حقيقة الصفات هي حقيقة الذات[2].

كما حاول بعض الأشاعرة الجمع بين كون الكلام واحدًا من جهة، وانقسامه إلى خبر واستخبار وأمر ونهي ووعد ووعيد من جهة أخرى[3]، وتعقبهم جماعة[4].

نوع الخلاف:

الخلاف بين القائلين بأن الخبر له صيغة والقائلين بأنه لا صيغة له يُنظر إليه باعتبارين:

فالأول: إنَّ المطالع للخلاف لا يكاد يرىٰ له أثرًا إلا بعض الصور النادرة، وأكثر أهل الكلام خاصة الأشاعرة يقولون إنَّ النظر الأصولي منصبٌّ على الكلام اللساني، فيكون لفظيًا.

---

(١) ينظر: ابن عقيل، الرد على الأشاعرة العزال ص٧، وابن تيمية، التسعينية ٢/٧٣٦.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٩/٢٨٣-٢٨٤، والرديعان، عقيدة الأشاعرة، دراسة نقدية لجوهرة التوحيد ص١٩٠.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/١٩٢، والآمدي، غاية المرام ص١١٣-١١٤، والقرطبي، الأسنى في أسماء الله وصفاته الحسنى، ط١، ٢/١٦٥، وابن تيمية، التسعينية ٢/٧١٠.

(٤) ينظر: ابن تيمية، التسعينية ٢/٧١٣-٧١٤، و٧٢٦، و٣/٩٦١، وابن عقيل، الرد على الأشاعرة ص٣.

والثاني: إنَّ كلا الفريقين له مأخذ واستمداد كلامي، ويرى فساد القول الآخر، وأنه قد رتبت بعض الصور، فيكون معنويًا.

ومن هذه الصور: إذا حلف ألّا يتكلم أو لا يقرأ أو لا يذكر؛ فهل يحنث بما يجري على قلبه؟[1].

وفي حدِّ النية: هل تحصل بالقلب كما تحصل باللفظ، والخلاف في صحة النذر بدون لفظ؟[2]. وكذلك: قراءة الجنُب أو الحائض القرآن في نفسه، وكذا المصلِّي إذا نظر في مكتوب وهو في الصلاة وقرأه في قلبه من غير تلفُّظ؟[3].

---

(١) ينظر: الإسنوي، التمهيد ص١١٤.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص١١٤، والسبكي، الأشباه والنظائر ٢/ ٧٠، والبرماوي، الفوائد السنية ٢/ ٩٦٣.

(٣) البرماوي، الفوائد السنية على الألفية ٢/ ٩٦٣.

المبحث الثاني

الأثر الكلامي في مسائل الأمر والنهي

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: نفي صيغة الأمر.

المطلب الثاني: إيجاب جميع الخصال في الأمر الوارد على التخيير.

المطلب الثالث: اشتراط الإرادة مع صيغة الأمر.

المطلب الرابع: الأمر بالشيء وعلاقته بضده.

المطلب الخامس: النهي عن الجميع في حالة النهي عن متعدد.

المطلب الأوّل

نفي صيغة الأمر

حظيت قضية صيغة الأمر[1] بطرف من النقاش الأصولي المتأثر بعلم الكلام في صفة كلام الله تعالى الذي استحدثه المعتزلة والأشاعرة، وأثّر في كثير من مسائل الأصول، ومنها: نفي صيغة الأمر.

نقد الإمام السمعاني:

يرى كلله أنّ للأمر صيغة مفيدة بنفسها في كلام العرب من غير قرينة تنضمّ إليها[2].

وذكر القول المخالف، وهو أنّ الأمر والنهي لا صيغة لهما، وأشار إلى أن أصل هذا القول أبو الحسن الأشعري ومَنْ تبعه، وأنهم قالوا: لفظ (افعل) لا يفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضم إليه، ودليل يتصل به. قال أبو المظفّر: «وعندي: أنّ هذا القول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء»[3].

---

(١) ويلحق به صيغة النهي؛ فكل مسألة من الأمر وزان من النهي على العكس. ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/٩٩، والمنخول ص١٢٦، والسمعاني، القواطع ١/٢٣١.

(٢) السمعاني، القواطع ١/١٢٦.

(٣) السمعاني، المرجع السابق ١/١٢٩، وكذلك في مبحث النهي في القواطع: ١/٢٣١.

وأبان أنَّ نفي الصيغة إنما هو بناء منهم على رأيهم في كلام الله تعالى؛ يقول: «وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام معنى قائم في نَفْس المتكلم، والأمر والنهي كلامٌ، فيكون قوله: (افعل) و(لا تفعل) عبارة عن الأمر والنهي، ولا يكون حقيقة الأمر والنهي». فردَّ عليهم: «وهذا أيضًا لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفون قوله: (افعل) حقيقة في الأمر، وقوله: (لا تفعل) حقيقة في النهي»[١].

فنقد الإمام السمعاني إنما هو لنُفاة الصيغة، وبناء ذلك على قولهم بالكلام النفسي. ولا شك في أثر هذا الخلاف الكلامي على المسألة، حتى في ترجمة عنوانها، ففي الترجمة لها تطالع القارئ أولى نقاط التماس الأصولي الكلامي؛ فالبعض قد صاغ الترجمة بلُغة كاشفة عن الإرث الكلامي والمقدمات الكلامية حول الموقف من صفة كلام الله، والبعض يجعلها بناءً أصوليًا خالصًا.

ويرى أبو المعالي أن إطلاق ترجمة المسألة بـ «الأمر: هل له صيغة؟» يُراد به عند مثبتي الكلام النفسي أن الأمر القائم بالنفس هل صيغت له عبارة مشعرةٌ به؟، وأما نفاة الكلام النفسي إذا قالوا: للأمر صيغة، فمعنى الترجمة عندهم أن نفس الصيغة عندهم هي الأمر، وعليه فصيغة الأمر إذا أضيفت إلى الأمر لم تكن الإضافة حقيقية[٢].

ويذكر الغزالي أنَّ الترجمة بأنَّ الأمر هل له صيغة؟ خطأ؛ لأنه لا خلاف في وجود صيغة تدل على الأمر ... وإنما الخلاف في أن قوله: «افعل» إذا تجرَّد عن القرائن، هل يدل على الأمر بمجرد صيغته؟ فقد يطلق على الوجوب أو الندب أو الإرشاد أو غير ذلك[٣].

فهو بهذا يجعله خلافًا أصوليًا خالصًا غير مبني على الخلاف الكلامي؛ لأن

---

(١) السمعاني، القواطع ١/١٢٩.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان ١/١٤٤، والمازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول ص٢٠٠.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/٦٦-٦٧.

اختلاف الأصوليين في دلالة صيغة الأمر عند عدم القرينة له علاقة مباشرة باستنباط الأحكام الشرعية من النصوص[1].

ويرى ابن العربي أن تحقيق المسألة أن يقال: «الأمر الذي هو أحد أقسام الكلام، الذي هو معنى قائم بالنفس: هل وُضعت له العرب صيغة تدلُّ عليه على الاختصاص أم لا؟»[2].

وثاني نقاط التَّماس: **الموقف من الصِّيغة**؛ فالكلام عند الأشاعرة معنى في النفس، وتدلُّ العبارات عليه، ولا تسمى كلامًا إلا تجوزًا وتوسعًا، فالعبارة إذًا دلالة على الكلام، وليست بعين الكلام، وهي نازلة منزلة الرموز والإشارات المعقبة أفهام المخاطبين، وكذلك طرق المكاتبات وغيرها من ضروب الأمارات المنصوبة لإفهام الكلام القائم بالنفس. فإذا أُطلق الأمر في أبوابه عنوا به المعنى القائم بالنفس دون الأصوات وضروب العبارات[3].

يقول علاء الدين السمرقندي: «هذه المسألة فرع مسألة أخرى، وهي معرفة حقيقة الكلام وحدِّه، لأنَّ الأمر من باب الكلام. وعندنا: الكلام معنى قائم بالمتكلم ينافي صفة السكوت والآفة، أو صفة يصير الذات بها متكلمًا في الشاهد والغائب جميعًا. وهذه العبارات المنظومة والأصوات المقطعة بتقطيع خاص، دلالات عليه»[4].

أما مأخذ المعتزلة الكلامي فإنهم يرجعون الأمر إلى إرادة الأمر، ودلالة صيغة الأمر على الطلب لا يُكتفى فيها بالوضع اللغوي، بل لا بد معه من إرادة فعل المأمور به[5].

---

(1) ينظر: الشنبوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٤٣.

(2) ينظر: ابن العربي، نكت المحصول ص٢٤٣.

(3) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/٥، والجويني، التلخيص ١/٢٣٩-٢٤٢، والعروسي، المسائل المشتركة ص١٦٤.

(4) السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول ١/٨٣-٨٤.

(5) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/٢٠، و١٠٧، والجشمي، عيون المسائل ص١٧٢، والبصري، =

ويصوِّر ابن العربي الخلاف -وإنْ لم يسلم من التحامل- فيقول: «فصار الفقهاء ممن تكلّم فيها إلى أن له صيغة، وإلى ذلك مالت المعتزلة بأسرها، فأما الفقهاء، فإنما قالوا ذلك جهلًا بحقيقة الأمر، لا عن اقتحام البدعة. وأما المعتزلة فإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم الفاسد: أنّ الكلام أصوات مقطّعة وحروف مؤلّفة»(١).

وجزم ابن قدامة أنّ إنكار أن يكون للأمر صيغة جاء «بناءً على خيالهم أن الكلام معنًى قائم بالنفس، فخالفوا الكتاب والسُّنّة وأهل اللغة والعرف»(٢).

وهذا في معنى النقد الذي صرّح به أبو المظفّر، إذ يقول: «وإذا قالوا [أي الأشاعرة]: إن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم، والأمر والنهي كلام، فيكون قوله (افعل) و(لا تفعل) عبارة عن الأمر والنهي، ولا يكون حقيقة الأمر والنهي»(٣).

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: نفي صيغة الأمر:

١) الموقف من صفة كلام الله تعالى.

٢) الكلام النفساني.

تحرير محل النزاع:

اختلف الأصوليون هل للأمر صيغة تخصُّه بمجردها تدل على كونه أمرًا أو لا؟

- المعتمد ١/٤٧، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٣١، والجويني، البرهان ١/٢٢٠، والأصفهاني، بيان المختصر ٢/١٦، والزركشي، البحر المحيط ٢/٣٣٧.

(١) ابن العربي، المحصول ص٢٤٣.

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر ٢/٦٤، ونحوه الزركشي، البحر المحيط ٢/٣٤٠.

(٣) السمعاني، القواطع ١/٦٩.

القول الأول: الأمر له صيغة تخصه بمجردها تدل على كونه أمرًا:

وهو مذهب الجماهير(١)، ونُسب إلى الأئمة الأربعة(٢)، والحنفية(٣)، والمالكية(٤)، والشافعية(٥)، والحنابلة(٦)، وبعض الأشاعرة(٧).

القول الثاني: الأمر لا صيغة له تخصُّه:

وهو مذهب بعض الأشاعرة(٨).

فالقائلون بالكلام النفسي اختلفوا: هل له صيغة تخصه في اللغة أو لا؟

على مذاهب:

---

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/٢١٤، والسرخسي، أصوله ١/١١، والباجي، إحكام الفصول ١/١٩٦، وابن تيمية، التسعينية ٣/٨٨٧، ومجموع الفتاوى ٧/١٣٢، والفتاوى الكبرى ٦/٦٦٣-٦٦٤، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/٦٤٣ و٦٥٤.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/٢١٥، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/٦٤٤ و٦٤٣، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/١٣.

(٣) ينظر: السرخسي، أصوله ١/١١، والباجي، إحكام الفصول ١/١٩٦.

(٤) ينظر: الباجي، إحكام الفصول ١/١٩٦، والمازري، إيضاح المحصول ص٢٠٠.

(٥) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٩٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/٣٤٠، وحكاه الباجي، إحكام الفصول ١/١٩٦.

(٦) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/٢١٤-٢١٦، والكلوذاني، التمهيد ١/١٣٣، وابن عقيل، الواضح ٢/٤٥٠، وابن قدامة، الروضة ٢/٦٣، وابن تيمية، التسعينية ٢/٨٨٧، ومجموع الفتاوى ٧/١٣٢، والفتاوى الكبرى ٦/٦٦٣-٦٦٤، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/٦٤٣ و٦٥٤، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/١٣، والسفيري، دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام ١/٢٨٧.

(٧) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/١٩٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/٣٤٠.

(٨) انظر: الجويني، البرهان ١/١٤٠، والسمعاني، القواطع ١/١٢٩، والآمدي، الإحكام ٢/١٤١، والسمرقندي، ميزان الأصول ١/٨٣-٨٥، وابن العربي، نكت المحصول ص٣٤٣، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/٦٥٧، وابن اللحام، المختصر ص٩٨، والأصفهاني، بيان المختصر ٢/١٩، والجراعي، شرح المختصر ٢/٣٢٩، والعروسي، المسائل المشتركة ص١٦٣-١٦٤.

الأول: مذهب الأشعري وأتباعه: نفي أن يكون للأمر صيغة، وفسروا الأمر بما قام بالنفس بالطلب. كما عرف الباقلاني الأمر: «القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور»[1].

والثاني: إنَّ الأمر له صيغة[2].

والثالث: إنَّ الخلاف ليس في مطلق الصيغة؛ ففي اللغة ألفاظ مخصوصة بالأمر، كقولنا: أمرتك بكذا. إنما الخلاف في صيغة «افعل» هل هي مختصة بالأمر أو لا؟[3].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول، القائلون بأن للأمر صيغة تخصه: بأدلة، منها: قول الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجۡعَل لِّيٓ ءَايَةٗۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٖ سَوِيّٗا ١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا﴾ [مريم: ١٠-١١].

فلم يسم إشارته إليهم كلامًا، مع أنها تعبير عما في النفس[4]، فالمعنى القائم في النفس إذا اقترن به إشارة ليس بكلام، إذا لم يصحبه لفظ. ومثله قول مريم عليها السلام: ﴿فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾ [مريم: ٢٦] مع قوله: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ﴾ [مريم: ٢٩].

---

(١) ينظر: التلخيص ١/٢٤١. ونحوه التقريب والإرشاد ٢/٥. واحترز بقوله «بنفسه» عن الصيغ الدالة عليه، فإنها لا تقتضي بنفسها، بل إنما تشعر معناها بواسطة الوضع والاصطلاح. ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/٣٤٠، والجراعي، شرح المختصر ٢/٣٢٩، والعروسي، المسائل المشتركة ص١١٤

(٢) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع ١/١٩٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/٣٤٠، والجراعي، شرح المختصر ٢/٣٢٩.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/٦٦-٦٧، والآمدي، الإحكام ٢/١٤١، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/٦٥٧، وابن الحاجب، المختصر ص٩٨، والأصفهاني، بيان المختصر ٢/١٩.

(٤) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ٢/٦٤، والمرداوي، التحبير شرح التحرير ٣/١٢٧٤.

واستدلوا بإجماع أهل اللغة: على أن الكلام اسم وفعل وحرف، وهي ألفاظ، ونُقل إجماعهم على أن ما عدا الحروف والأصوات ليس بكلام حقيقة[1].

وكذلك إجماع الفقهاء على أن من حلف لا يتكلم فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث، ولو نطق حنث[2].

واستدل أصحاب القول الثاني القائلون بأن الأمر لا صيغة له تخصه: بعدة أدلة، كقول الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨]. فأخبر أن للنفس قولاً، ولو كان القول لا يسمى بذلك إلا بصوت مسموع لما صح هذا الإخبار. ورُدَّ: بأن تسمية حديث النفس قولاً من باب المجاز، لا الحقيقة، والخلاف ليس فيه، إنما في تسميته قولاً على الحقيقة[3].

واستدلوا بأن: الصيغة لو كانت موجودة لعلمناها، وحيث لم نعلمها دل على أنها غير موجودة، فلا معنى لإثباتها، إذ هي دعوى بلا دليل[4].

ونُوقش: بأن القول بإثبات الصيغة للأمر قد بلغنا من إجماع عقلاء العرب وأهل اللسان على ذمّ العبد بمخالفته هذه الصيغة، واتفاقهم على التمييز بين الأمر والنهي، وليس ثمة تمييز بينهما إلا بالصيغة الخاصة[5].

الراجح:

إنّ الأمر له صيغة في اللغة تدلُّ بمجردها على كونه أمرًا، إذا تعرَّت عن

---

(١) ينظر: سيبويه، الكتاب ١/١٢، المبرد، المقتضب ١/١٤١، والجرجاوي، شرح التصريح ١/٢٥، والأصفهاني، الحجة ١/٣٩٩، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/٥٦٥، وابن هشام، شرح قطر الندى، [الألوسي] ص٨٨، والكرمي، دليل الطالبين ص١٤.

(٢) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ٢/٥٦٥، وانظر: الترمذي، السنن ٢/٤٨١.

(٣) الصوبحي، وسائل الوصول إلى مسائل الأصول، ط١، ص١٥٥.

(٤) ذكر السمعاني أنها صيغة أبي بكر الباقلاني. القواطع ١/٣٦١.

(٥) ينظر: الباجي، إحكام الفصول ١/١٩٩، والشيرازي، شرح اللمع ١/٢٠٢، والكلوذاني، التمهيد ١/١٣٧، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/٥٩٧، والصوبحي، وسائل الوصول إلى مسائل الأصول ١٥٦.

القرآن؛ لظهور أدلة ذلك ودلّ عليه الكتاب والسُّنّة، والإجماع، قبل ابتداع القول بالكلام النفسي.

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في كون الأمر له لفظ أو لا؛ لا أثر له؛ لأنهم اتفقوا على أن الأمر إما أن تكون له صيغة تدل بمجردها عليه، أو أن الصيغ عبارة عن الأمر أو حكاية، والكلام عن اللساني لا النفساني، حينئذ يكاد أن يكون أثر الفرق بين القولين نادرًا.

وقد يُخرَّج عليه الخلاف في تفسير الأمر في قوله ﷺ: **«وإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل: إني صائم» مرتين**[(١)]. هل يقوله بقلبه أو لسانه؟ فمن قال: إنه حرف وصوت قال: يقولها بلسانه، ومن قال: بأن الكلام المراد به النفسي: يقولها بقلبه، على تفاصيل تذكر في مواضعها[(٢)].

---

(١) جزء من حديث رواه البخاري (كتاب الصوم: باب فضل الصوم) ٣/٢٤، رقم (١٨٩٤)، ومسلم (كتاب الصيام: باب حفظ اللسان للصائم) ٢/٨٠٦، رقم (١١٥١).

(٢) ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٥/١٩٧، والإسنوي، التمهيد ص١١٤، وابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية ص٢١١-٢١٢، والبرماوي، الفوائد السنية ٢/٩١٣، وابن حجر، فتح الباري ٤/١٠٥.

المطلب الثاني

إيجاب جميع الخصال في الأمر الوارد على التخيير

ناقش الأصوليون الأمر الوارد على التخيير، هل هو إيجاب للجميع أو لواحد لا بعينه؟ وظاهر الترجمة موحٍ بأن مأخذها أصوليٌّ؛ من أصول الفقه أو حتى فروعه، لكن الناظر لأثرها في الفروع لا يكاد يظفر بشراب توازي المعترك القائم حولها في الأصول.

وقد نُقلت شكوى أحد الأصوليين من المسألة، إذ يقول: «قد دارت رؤوس المختلفين في هذه المسألة؛ وأعيتهم»[1].

ولعل سرَّ طول الخلاف واحتدامه تعلُّقه بمقدمات كلامية. وفي ذلك إشارة دقيقة تلخِّص حال المسألة، أطلقها أبو المعالي فقال: «... وهذا مغزى المسألة، ثم طوَّلها المتكلمون»[2].

وهذا واقع المسائل الأصولية المبنية على علم الكلام؛ يحاول المصنِّفون في علم الأصول المواءمة بين فنَّي الأصول والكلام؛ لئلا يظهر خلافٌ مشعرٌ بالتناقض؛ فيبنون آراءهم الأصولية على مقدمات كلامية؛ وقد ينتقل الأصل الكلامي إلى الأصول، ليصطفَّ جنباء مسائل الأصول، فهذا ما حصل هنا.

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٦/١٩١.

(٢) الجويني، البرهان ١/١٧٣.

ولعل هذا ما عناه الشاطبي فقد ذكر أن كل فرقة موافقة للأخرى في العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد؛ «بناء على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضًا، وهو هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان أو إلى خطاب الشرع؟»(1).

ففيه إلماحة إلى البناء على الموقف من التحسين والتقبيح العقليين.

نقد الإمام السمعاني رحمه الله:

يرى رحمه الله أن الأمر الوارد على التخيير بين شيئين أو أشياء، الواجب فيه أحدها لا بعينه، فأيها فعل تعيَّن واجبًا بفعله، فيكون مبهمًا قبل الفعل، متعيِّنًا بعد الفعل بفعله، وعزا ذلك إلى جمهور الفقهاء(2).

وفي حكايته عن جمهور الفقهاء نظر، فإن مذهبهم أن الواجب هو الكلي المشترك بين الخصال المأمور بها، ومتعلق التخيير في الوجوب المخير هو خصوصيات الخصال، بمعنى حصول التكفير عن اليمين بأي واحد منها، والوجوب في القدر المشترك(3).

يقول تاج الدين السبكي معقبًا على كلام أبي المظفر: «وما أظن ابن السمعاني ذهب إلا إلى المختار، ولكن في عبارته قصور»(4).

أما القول الذي نقده أبو المظفر رحمه الله فهو مذهب جماهير المعتزلة وبعض الفقهاء العراقيين: إن جميعها واجب عليه دون أحدها، فإن فعل أحدها سقط به

---

(1) الشاطبي، الموافقات ١/٤٠-٤١.

(2) ينظر: السمعاني، القواطع ١/١٨٣، ١٨٤.

(3) ينظر: القرافي، نفائس الأصول ٣/١٤١٨، والسبكي، الإبهاج، مع حاشية محققه ٢/٢٣٠، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٢٠٤، وابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/٢٣٤، والإسنوي، نهاية السول ص٦١، والرميني، تطور دليل القاعدة الأصولية، م. كلية دار العلوم ص٤٦٩.

(4) ينظر: السبكي، رفع الحاجب ١/٤٨١، وانظر الزركشي، تشنيف المسامع ١/٢٠٧.

وجوب باقيها[1]. وذكر الأدلة التي تعضد مذهب الفقهاء وترد على المعتزلة، وناقش مذهبهم واستدلالاتهم[2].

وقد ذكر ﷺ أن القاضي عبد الجبار المعتزلي احتج لمن قال: إن الجميع واجب: بأن الكفارات الثلاث كلٌّ واحدة منها قد أرادها الله ﷻ كما أراد الأخرى، وأمر بها كما أمر بالأخرى، والصلاح في إحداها كالصلاح في الأخرى. فإذا كان الأمر والصلاح والإرادة اتصل بكلّ الثلاث على وجه واحد؛ وجب أن يكون وجوب الجميع على وجه واحد[3].

فنقدُ أبي المظفر موجّه للمعتزلة، والتي بنائهم ذلك على أدلتهم الكلامية؛ كقولهم: الأمر أمرًا بالإرادة[4].

وهذا يرجع إلى التحسين والتقبيح، وقولهم بالصلاح والأصلح.

فأما علاقتها بقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين:

فالحكم عند المعتزلة يتبع الحُسْن والقُبْح، فإيجاب شيء يتبع حُسْنَه الخاصّ به، فلو كان واحد من الثلاثة واجبًا، والاثنان غير واجبين لخلا الاثنان عن المقتضي للوجوب، فلا بد أن يكون كل واحد بخصوصه مشتملًا على صفة تقتضي وجوبه، وكل منها يقوم مقام الآخر، فوُصِفَ كلٌّ منها بالوجوب والتخيير معًا، خلافًا للأشاعرة؛ إذ لا يراعون الحُسْن والقبح، ويجوزون التخيير بين ما يُظن أنَّ فيه مصلحة، وما لا مصلحة فيه، ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معيَّن، وإنما قالوا بوجوب أحدها من غير تعيين؛ لأنه مدلول لفظ الأمر[5].

---

(1) السمعاني، القواطع 1/184.

(2) ينظر: المرجع السابق 1/184-188.

(3) المرجع السابق 1/184.

(4) ينظر: عبد الجبار، المغني 17/20، والجشمي، عيون المسائل ص172، والبصري، المعتمد 1/87، وابن برهان، الوصول إلى الأصول 1/141، والغزالي، المستصفى 3/65، والآمدي، الإحكام 3/903، والرازي، المحصول 1/191، والزركشي، البحر المحيط 2/238.

(5) ينظر: السبكي، الإبهاج 2/234-235، والزركشي، تشنيف المسامع 1/706.

وأما علاقتها بقولهم بالصلاح والأصلح:

فالمعتزلة يرون أنه لا يستبعد في مجاري المصالح أن يستوي شيئان في الأداء إلى مصلحة عبد، ثم إذا تماثلا خُيِّر المكلف بينهما، وأوضحوا ذلك بمثال في الشاهد، وقالوا: إذا طلب الأب مصلحة ابنه في أمره، وعلم أنه لو لطف له القول صلح فيما يرومه منه، لو حباه بدينار صلح أيضًا، فيتخير في طلب صلاحه بأحدهما[1].

ويعقّب الباقلاني على هذا بأن الأشاعرة يستغنون عن مذاهبهم في الصلاح والأصلح[2].

ويقول: «وهذا الخلاف لنا في هذا من أصول القدرية التي ليست من دين الفقهاء في شيء»[3].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: إيجاب جميع الخصال في الأمر الوارد على التخيير:

١) الصلاح والأصلح.

٢) التحسين والتقبيح العقليان.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن المأمور به قد يرد معيّنًا دون تخيير، كالصلاة والصيام والحج وغيرها. وقد يرد مخيّرًا؛ يخيّر فيه المكلف بين أشياء محصورة، بمعنى

---

(١) ينظر البصري، المعتمد ١/٨٦، والجويني، التلخيص ١/٣٦٠.

(٢) الجويني، التلخيص ١/٣٦٠.

(٣) الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/٤٩.

أن يكون الأمر مبهمًا من أمور معينة؛ مثل كفارة اليمين فإنها واجبة، ولكن المكلف مخيَّر بين العتق، أو الإطعام، أو الكسوة[1].

ووقع الخلاف في متعلَّق الأمر؛ هل المأمور به أحدها، أو الجميع؟ على أقوال:

القول الأوَّل: إنَّ الواجب واحد لا بعينه:

وهو مذهب جماهير الفقهاء والأصوليين[2]. ونُقل عليه إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه[3].

وانقسم أصحاب هذا القول فريقين:

الفريق الأول: يرون أن الواجب هو الكلي المشترك بين الخصال المأمور بها، كالتكفير في خصال الكفارة مثلًا، وهذا القدر المشترك لا تخيير فيه؛ لأنه لا يجوز تركه. ومتعلق التخيير في الوجوب المخير هو خصوصيات الخصال،

---

(1) ينظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص٤١، والغزالي، المستصفى ١/١٢٢، والأصفهاني، شرح المنهاج ١/٤٥، والزركشي، سلاسل الذهب ص١٢٠، والسلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص٣٣، والشنقيطي، علاقة علم أصول الفقه ص٢٧٩، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ٢/٢٣.

(2) ينظر: الحنفي، عيون المسائل ص١٧٤، والباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/١٤٩، أبو يعلى، العدة ١/٣٠٢، والباجي، إحكام الفصول ١/٢١٤، والكلوذاني، التمهيد ١/٣٣٧، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٧٧، والجويني، البرهان ١/١٧٣، والتلخيص ١/٣٦٩، والغزالي، المستصفى ١/١٢٢، وابن العربي، المحصول ص٢٧٨، والأسمندي، بذل النظر ص٧٣، والرازي، المحصول ١/٢٠٧، وابن قدامة، الروضة ١/٩٣، والآمدي، الإحكام ١/١٦٤، والقرافي، نفائس الأصول ٣/١٤١٨، وابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/٢٤٠، وابن مفلح، أصول الفقه ١/٢٠١، والسبكي، الإبهاج ١/٢٣٠، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٢٠٤، والإسنوي، نهاية السول ص٩١.

(3) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/١٤٦، والجويني، التلخيص ١/٣٥٩، والسبكي، الإبهاج ١/٢٣٠، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٢٠٤.

بمعنى حصول التكفير عن اليمين بأي واحد منها، وتخيير المكلف هو في تعيين الواجب للوجود لا للوجوب[1].

والفريق الثاني: يرون أن الأمر الوارد بأشياء على طريق التخيير، يقتضي إيجاب واحد لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف، فيكون مبهمًا قبل الفعل، متعينًا بعد الفعل. وهو قول بعض الفقهاء والأصوليين[2]، واختيار الإمام السمعاني[3].

القول الثاني: إنَّ الجميع واجب على التخيير:

وهو مذهب المعتزلة[4]، وعزي إلى أصحاب أبي حنيفة[5].

وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أن الجميع واجب بلا تفصيل:

ويمثله الجبائي وابنه أبو هاشم، وابن خويز منداد[6].

---

(1) ينظر: القرافي، نفائس الأصول ٣/١٤١٨، والسبكي، الإبهاج، مع محققه ٢/٢٣٠، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٢٠٤، وابن الحاجب، مختصره [العضد] ١/٢٤٢، والإسنوي، نهاية السول ص٩١، والرحيمي، تطور دليل القاعدة الأصولية ص٤٦٩.

(2) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/٣٠٢، والباجي، إحكام الفصول ١/٢١٤، والجويني، البرهان ١/١٧٤، والكلوذاني، التمهيد ١/٣٤٦، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٧١، والآمدي، الإحكام ١/٢٦٤، وابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/٢٤١، وابن مفلح، أصول الفقه ١/٢٠١.

(3) السمعاني، القواطع ١/١٨٣-١٨٤.

(4) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/١٢٢، والبصري، المعتمد ١/٧٩، والجويني، البرهان ١/١٧٣-١٧٤، والتلخيص ٣/٣٥٩، وأبو يعلى، العدة ١/٣٠٢، والشيرازي، شرح اللمع ١/٢٤٩، والغزالي، المستصفى ١/١٢٢، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٧١، والآمدي، الإحكام ١/٢٦٤، والرازي، المحصول ١/٢١٧، وابن قدامة، الروضة ١/٩٤، وابن الحاجب، المختصر [العضد] ١/٢٤١، والسبكي، الإبهاج ٢/٢٣٠ و٢٣١، والضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٢٢٨.

(5) ينظر: الأسمندي، بذل النظر ص٧٣، والباجي، إحكام الفصول ١/٢١٤.

(6) ينظر: البصري، المعتمد ١/٨٧، والجشمي، عيون المسائل ص١٧٤، والباجي، إحكام الفصول-

والفريق الثَّاني: يرون وجوب جميعها على البدل:

وهم الأكثر[1]، وهو قولٌ للكرخي[2].

القول الثَّالث: إنَّ الواجب معين عند الله غير معين عندنا، إلا أن الله قد علم أن المكلَّف لا يختار إلا ما وجب عليه:

وهذا القول لم يقُل به أحد عند التحقيق، ويسبُهُ الأشاعرة للمعتزلة، وينسبُهُ المعتزلة للأشاعرة، ويسمى بمذهب التَّراجم[3].

الأدلة:

استدل **أصحاب القول الأول** إن الواجب واحد لا بعينه، **بالجواز العقلي**: حيث لا امتناع في العقل من أن يقول الشارع للمكلف أو السيد لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا الثوب، أو بناء هذا البيت، أيهما فعلت أثبتك عليه، بثواب ما أوجبت عليك، وهو ثواب واجب واحد، وإن تركت الجميع عاقبتك عقاب ترك واجب واحد، ولست أوجب الجميع، ولا أجوز ترك الجميع، وإنما أوجب واحدًا لا بعينه، أي واحد أردت، فليس في العقل ما يحيله[4].

واستدلوا **بالوقوع الشرعي**: فقد ورد التكليف بالتخيير بين أشياء في كثير من العبادات، كقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ

= ٢١٤/١، والجويني، البرهان ١٧٢/١، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١٧١/١، وابن العربي، نكت المحصول ص٢٧٨-٢٧٩، والزركشي، تشنيف المسامع ٢٠٥/١.

(١) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٢٣/١٧، والبصري، المعتمد ٧٧/١، والرازي، المحصول ٢١٧/٢، والمعالم ص٦٥.

(٢) حكاه الأسمندي، بذل النظر ص٧٣.

(٣) ينظر: البصري، المعتمد ٧٩/١، والسبكي، الإبهاج ٢٣٧/١-٢٣٨، والرازي، المحصول ٢١٧/٢، والإسنوي، نهاية السول ص٩١، والزركشي، تشنيف المسامع ٢٠٦/١.

(٤) ينظر: ابن قدامة، الروضة ٩٤/١، والهندي، نهاية الوصول ٩٢٨/٣، والغزالي، المستصفى ١٣٢/١، والتحبير ٨٩٥/٢.

﴿أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ الآية [المائدة: ٨٩]، فالتخيير دل على جواز كون المأمور به واحدًا منها لا بعينه[١].

واستدلوا بالإجماع: على أن الواجب من المخير فيه من الكفارات وغيرها واحد بغير عينه، وعلى أنه أي شيء منها فعل فهو الواجب، وتبرأ بفعله الذمة إذا تلبس به المكلف وفعله على وجه البدل، لا على الجمع[٢].

واستدلوا بإجماع أهل اللغة أيضًا: وقد حكى السمعاني إجماعهم على أن (أو) للتخيير، و(الواو) للجمع، فلو قلنا: إن جميع الكفارات الثلاث واجبة؛ لم يبق فرقٌ بين (أو) و(الواو) مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينهم[٣].

واستدل أصحاب القول الثاني: إن الجميع واجب على التخيير: بأن حدّ الواجب يصدق على الجميع، وليس في الأمر تخصيص[٤].

واعترض: بأنه لو وجب الكل وجب ألا يثبت التخيير فيها على وجه إذا فعله الواحد منها سقط الكل؛ كسائر الواجبات التي تجتمع عليه في الوجوب[٥].

وأجابوا عن الاعتراض: بالقياس على فرض الكفاية؛ فإنه واجب على الكل، ومع ذلك إذا فعله البعض سقط عن الكل[٦].

واستدلوا بأن الجميع سواء في المصلحة: بدليل تخيير الله تعالى بينهما،

---

(١) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/ ٥٠، والغزالي، المستصفى ١/ ٣٢٢، وابن قدامة، روضة الناظر مع شرحها لابن بدران ١/ ٩٥، والأصفهاني، بيان المختصر ١/ ٣٤٥، و٣٤٧.

(٢) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/ ٤٩، والسمعاني، القواطع ١/ ١٨٥، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ١٧٢، وابن قدامة، روضة الناظر ١/ ٩٧، والسبكي، الإبهاج ١/ ٨٤.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ١/ ١٨٦، وينظر: أبو يعلى، العدة ١/ ٣٠٤.

(٤) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/ ١٢٣، والرمسي: تطور نص القاعدة الأصولية، مجلة كلية دار العلوم ص٥١٧.

(٥) ينظر: السمعاني، القواطع ١/ ١٨٦.

(٦) ينظر: السمعاني، القواطع ١/ ١٨٦، والأصفهاني، بيان المختصر ١/ ٣٥٢.

فإذا كانت سواء في المصلحة، فهي سواء في الوجوب؛ فالتخيير يدل على التساوي[1].

وأجيب بأن التخيير وإن سلمنا ثبوته للجميع، إلا أنه لا يدل على أنها واجبة؛ فإن الواجب ما يتعرض المرء للعقاب بتركه، وهو غير متعرض بترك الجميع للعقاب، كما أن تساوي الخصال في المصلحة على تقدير تسليمه، يمنع من تعيين بعضها لكونه عبثًا، وحصول المصلحة بواحد يمنع من إيجاب الزائد، لكونه إضرارًا مجردًا حصلت المصلحة بدونه، فالواجب واحد غير معين[2].

أما أدلة أصحاب القول الثالث: فقد ذهبوا إلى أنَّ الواجب معين عند الله غير معين عندنا، وهو ما لم يظفر الباحث له عن أدلة.

وقد اعتُرض عليه جملةً من حيث إن التكليف بهذه الصورة من المحال، ومقتضى التعيين أنه لا يجوز العدول عن الواحد المعين، ومقتضى التخيير جواز العدول عنه لغيره، والجمع بينهما متناقض؛ فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر، والتخيير ثابت بالاتفاق، فيبطل التعيين[3].

الراجح:

إنَّ الواجب واحد لا بعينه، لقوة أدلته، ووقوعه في الشريعة، والإجماع عليه، وسلامة أدلتهم من المعارض الراجح، خلافًا لقول بعض المعتزلة بأن الجميع واجب.

ولو تأملنا في فعل المكلَّف خصلة من الخصال التي خُيِّر بينها، فالجمهور

---

(1) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/١٢٣، والبصري، المعتمد ١/٨٦، والجشمي، عيون المسائل ص١٧٤. وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٧٢، والآمدي، الإحكام ١/٢٦٩-٢٧٠، وابن قدامة، روضة الناظر ١/٩٧-٩٨.

(2) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٧٢، ابن قدامة، روضة الناظر ١/٩٨.

(3) ينظر: الإسنوي، نهاية السول ص٩٢.

يرون أنها الواجب. والمعتزلة يقولون: تأدّى بها الواجب، لا أنها هي الواجب[1].

فالخلاف يكاد يكون في العبارة، ويكاد يكون أثره منعدمًا، والغالب على مَنْ تقلده إنما ألجأه لذلك ضبط العبارة من الناحية الكلامية.

نوع الخلاف وثمرته:

ذهب البعض إلى أنّ الخلاف لفظي، فالجميع يرون أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين؛ فيرونها غريبة عن التحصيل. وليس فيها فائدة من جهة الفقه[2]، وهو رأي وهو اختيار أبي المظفّر[3].

ومنع آخرون ذلك، ورأوا أنه معنوي، للآثار المترتبة عليه[4].

ثمرة الخلاف:

١- إذا فعل المكلف خصلة:

فالجمهور يقولون: إنها الواجب. والمعتزلة يقولون: تأدّى بها الواجب، لا أنها هي الواجب[5].

---

(١) السبكي. الإبهاج ٢/٢٢٧، والزركشي، البحر المحيط ١/١٩٢.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان ١/١٢٣، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٧٢، والسمعاني، القواطع ١/١٨٨، وابن العربي، نكت المحصول ص٢٧٩، والكلوذاني، التمهيد ١/٣٣٦، والرازي، المحصول ١/٢١٧، والبيضاوي، المنهاج [بالإبهاج] ٢/٢٣٥، والشاطبي، الموافقات ١/٤٠-٤١، والإسنوي، نهاية السُّول ص٩١، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٢٠٦، والسلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص٣٢.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ١/١٨٨.

(٤) أفاض الإمام الزركشي حول نوع الخلاف وآثاره. ينظر: البحر المحيط ١/١٩١-١٩٦.

(٥) السبكي، الإبهاج ٢/٢٢٧، والزركشي، البحر المحيط ١/١٩٢.

٢- إذا فعل جميع الخصال دفعة واحدة:

فالمعتزلة على أنه يُثاب على الكل ثواب فرض. والجمهور على أنه يُثاب على إحداها ثواب الفرض، والأخريات نافلة. ولا يخفى أن تقدير الثواب غيب[1].

---

(١) ينظر: الرازي، المحصول ١/ ٢٢٠، والإسنوي، نهاية السول ص٩٦، والزركشي، البحر المحيط ١/ ١٩٤، وتشنيف المسامع ١/ ٢١٠، والسلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص٣٢.

المطلب الثّالث

اشتراط الإرادة مع صيغة الأمر

تناول الأصوليون اشتراط الإرادة مع صيغة الأمر: هل يكتفى في دلالة صيغة الأمر على الطلب بمجرد الوضع اللغوي، أم لا بد أن يكون الآمر مريدًا فعل المأمور به؟ وقد تأثرت المسألة بعلم الكلام.

ودارت رحى الخلاف بين المدارس الكلامية[1]، وقول أهل السُّنَّة والجماعة وسط بينهما ومصحح لهما[2].

وسوف يظهر ذلك في ثنايا المسائل الآتية، في ضوء نقد أبي المظفّر ﷺ.

نقد الإمام السمعاني:

ناقش ﷺ اشتراط الإرادة مع الأمر، وذكر قولين: الأول: إنّ الأمر أمر بصيغته. واختاره ونصره. والثّاني: إنّ الأمر إنما هو بإرادة الآمر المأمورَ به. وعزاه إلى المعتزلة.

---

(١) انظر: السبكي، الإبهاج ٤/١٠٠٥، والعروسي، المسائل المشتركة ص١٢٥-١٢٦.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٤٧٦، وابن حزم، الفصل ٣/١٣٤-١٣٥، والشاطبي، الموافقات ٣/٣٦٩، وشرح الكوكب ١/٣١٨-٣٢٢، وابن أبي العز، شرح الطحاوية ١/٧٤، وابن القيم، مفتاح دار السعادة ٢/٩٦٧.

ويقول: «فإن عندنا يجوز أن يأمرنا بالشيء، وإن كان لا يريده، وقد أمر الله تعالى إبليس بالسجود لآدم عليه السلام ولم يرد أن يسجد... الأمر أمر بصيغته فحسب»[1].

وقد حصر الخلاف في قولين، وكان معنيًا برد مقالة المعتزلة، فرد ردًا مجملًا، بأن الأمر بالصيغة لا الإرادة، ولم يفصّل رحمه الله في نوع الإرادة التي يستلزمها الأمر أو لا يستلزمها، وهل هي الإرادة الكونية القدرية، أو الإرادة بمعنى المحبة والرضا؟!

وقد يكون المخرج من هذا الإشكال، إذا نظرنا في تفسيره، ففيه إيضاح لمذهبه، بعيدًا عن بيئة الخلاف الأصولي والكلامي، فيقول رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧]:

«فيه قولان: أحدهما: لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر. والآخر: إنه لا يرضى لجميع عباده الكفر. وعلى هذا القول فرق بين الإرادة وبين الرضا، فقال إنّ المعاصي بإرادة الله تعالى وليست برضاه ومحبته، وقد نقل هذا عن قتادة، وكلا القولين محتمل. والثاني هو الأولى، والأقرب بمذهب السلف»[2].

يُستفاد من هذا النص تفريقه بين الإرادة، والرضا والمحبة، وهذا هو المعنى في التفريق بين الإرادة الكونية القدرية، والإرادة الشرعية الدينية التي بمعنى أحبَّ.

ومن خلال الأدلة التي ساقها الإمام يظهر أنه كان معنيًا وقاصدًا للرد على المعتزلة.

---

(١) السمعاني، القواطع ١/١٣٦-١٣٧، و ١/١٨٦.

(٢) السمعاني، تفسير القرآن ٤/٤٥٩-٤٦٠.

يقول أبو المظفر: «قال أبو هاشم: إنه يقتضي الإرادة فحسب؛ فإذا قال القائل لغيره افعل؛ أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل»[1].

وقال: «يقولون: إن الأمر لا يقتضي طلب الفعل لا محالة، إنما يقتضي مجرد إرادة المأمور به، وإرادة المأمور به لا توجب الفعل». وقال: «وعلى أنا قد بينا فيما تقدم أن الأمر لا يدل على الإرادة، ويجوز أن يأمر الآمرُ بما لا يريده من المأمور»[2].

فنقد أبي المظفر لم يُظهر مآخذهم الكلامية بوضوح، ويمكن إرجاعها إلى قضيتين كلاميتين:

الأولى: الخلاف في مسألة أمر الكافر بالإيمان: فقد بنى المخالفون رأيهم الأصولي في الإرادة والأمر على الموقف من الخلاف في أمر الكفار بالإيمان وما أراد من بعضهم الإيمان[3].

واشتدَّ الشيرازي فقال:

«فالأمر عندهم يقتضي الإرادة، وعندنا [الأشاعرة] لا يقتضي الإرادة، وبنوا ذلك على أصل لهم في الضلالة، وهو أن الله لا يأمر إلا بما يريده، ولا ينهى إلا عما لا يريده، ويكون ما لا يريده فيقولون: «إن الله تعالى أراد من أبي لهب وأبي جهل الإيمان، وأراد الشيطان منهما الكفر، ولم يؤمنا، فتم مراد الشيطان ولم يتم مراده»؛ وهذا من المسائل التي يكفّرون بها، وهي مسألة من الكلام تذكر عند أهلها على الاستقصاء»[4].

---

(1) السمعاني، القواطع ١/١٣٧.

(2) المرجع السابق ١/١٤٤.

(3) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٣١-١٣٢، ونحوه: ١/٢٣٣. وينظر: الشيرازي، شرح اللمع ١/١٩٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٤٧٧، وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ١/١٧٥، ١٧٦.

(4) الشيرازي، شرح اللمع ١/١٩٣. وانظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، ص٢٩٦.

ومن كلام الشيرازي يظهر بؤس قول المعتزلة، فقد جرَّهم إلى قولهم: إن معصية العاصي ليست بمشيئة الله؛ لأنه أمر بتركها، ولم يرد إلا التزام الذي أمر به؛ لأن الأمر لا يكون أمرًا إلا بالإرادة؛ فنسبوا إليه تعالى العجز، واستقلال الحادث بالفعل دونه، ﷻ[1].

فالمعتزلة يرون أن الأمر لا بد له من إرادة المأمور به، ويلزم منه أن بعض الموجودات تكون بخلاف إرادته. والأشاعرة يرون التغاير بين الأمر والإرادة، وأن الله قد يأمر بما لا يريد وقوعه، ولما رأوا لازم مذهب المعتزلة، قرروه كما ذكر الزركشي؛ للتخلص من هذه الورطة[2].

وألمح الغزالي إلى أن الإشكال كلاميٌّ، وتحته غَوْر لو كُشِفَ لم يحتمل فنُّ الأصول التفصِّي -أي التخلُّص- عن عهدة ما يلزم منه، وتزلزلت قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهيمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين، والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الأصول[3].

فلعل المخرج من هذا الغَوْر: التفصيل في الإرادة، فأهل السُّنَّة والجماعة يقرِّرون أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية؛ فالله ﷻ لا يأمر إلا بما يريده شرعًا ودينًا، وقد يأمر سبحانه بما لا يريده كونًا وقدرًا، كإيمان من أمره بالإيمان ولم يؤمن، وأمره خليله ﷺ بالذبح ولم يذبح، وأمر رسوله ﷺ بخمسين صلاة ولم يصل. وأما فرعون وأبو لهب وغيرهما فقد أُمروا بالإيمان، وبيَّن الله لهم ما ينفعهم ويصلحهم، ولا يلزم إذا أمرهم أن يُعِينَهم[4].

---

(1) ينظر: الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، ص٢٩٩.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/٣٢٨، وينظر أيضًا: عبد الجبار، المغني ١٧/٢٠، والجشمي، عيون المسائل ص١٧٣، والبصري، المعتمد ١/٤٧، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٤١، والغزالي، المستصفى ٢/٦٥، والآمدي: الإحكام ٢/٩٠٣، والرازي، المحصول ١/١٩١.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/٦٥، ونحوه: ابن بدران، نزهة الخاطر العاطر ٢/٦٩.

(4) ينظر: ابن أبي العز، شرح الطحاوية ١/١٧٥-١٧٦؛ وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/٤٧٧، والزركشي، البحر المحيط ٢/٣٢٩.

الثانية: **الخلاف في صفة كلام الله تعالى**: فلما ذهب الأشاعرة إلى القول بالكلام النفسي، كان من لوازم القول به أن يفسروا الأمر بصيغته، وذلك لأن ما يقوم بنفس الله تعالى لا يستطيع أحد من المخلوقين الاطلاع عليه، فكان مرجع ذلك إلى تعريفه بما يقتضيه اللفظ. أما المعتزلة فإنهم لما أنكروا الكلام النفسي، وكان الطلب نوعًا منه لم يمكنهم تعريفه به، فعرّفوا تارة باعتبار اللفظ، وتارة باعتباره مقترنًا بصفة الإرادة[1].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: اشتراط الإرادة مع صيغة الأمر:

١) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

٢) الخلاف في مسألة أمر الكافر بالإيمان.

تحرير محل النزاع:

اتفق الأصوليون على أن الأمر يشترط فيه إرادة الآمر إيجاد صيغة الأمر[2]؛ لإخراج الساهي والنائم ونحوه؛ فإنه وإن وجدت صيغة الأمر منهم لا يسمى أمرًا اصطلاحًا[3].

واختلفوا هل يكتفى في دلالة صيغة الأمر على الطلب بمجرد الوضع اللغوي، أم لا بد أن يكون الآمر مريدًا فعل المأمور به؟ على أقوال، وذلك كالآتي:

---

(١) ينظر: الرهوني، تحفة المسؤول ٣/١٢، والأصفهاني، بيان المختصر ٢/١٤.

(٢) حُكي فيه خلافٌ ضعيفٌ، ذكره ابن المطهّر الحلّي عن بعضهم، ونقله السبكي. الإبهاج ٤/١٠١٢.

(٣) ينظر: الجشمي، عيون المسائل ص٤١١، والغزالي، المستصفى ٢/٦٤، والآمدي، الإحكام ٣/٩٠٤، والسبكي، الإبهاج ٤/١٠١٢، والزركشي، البحر المحيط ٢/٣٣٧، وينظر: سلاسل الذهب ص٢٠٣، والسلمي، أصول الفقه ص٢١٨.

القول الأول: دلالة صيغة الأمر على الطلب لا يُكتفى فيها بالوضع اللغوي بل لا بد من إرادة فعل المأمور به:

وهو قول المعتزلة[(١)]، كالجبائي وابنه[(٢)]، وعبدالجبار[(٣)]، وأبي الحسين[(٤)]، والجشمي[(٥)].

وبعضهم يرى أن الأمر: صيغة (افعل)، بشرط الإرادات الثلاث: إرادة وجود اللفظ -أي الصيغة، وإرادة دلالة اللفظ على الأمر، وإرادة الامتثال. وبعضهم يرى أن الأمر هو صيغة (افعل) بتجردها عن القرائن الصارفة. وبعضهم يراه: قول القائل لمن دونه (افعل). وحُكي عن الكعبي نفي إرادة وجود اللفظ، وبنى مذهبه على نفي الإرادة عن الله[(٦)].

القول الثاني: دلالة صيغة الأمر على الطلب يُكتفى فيها بالوضع اللغوي، ولا تستلزم الإرادة:

وهو قول جمهور أصوليي الأشاعرة[(٧)]،

---

(١) عبد الجبار، المغني ١٧/ ٣٠، والجشمي، عيون المسائل ص١٧٢، والبصري: المعتمد ١/ ٤٧، والشيرازي: شرح اللمع ١/ ١٩٣، ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ١٣١، والجويني، البرهان ١/ ٢٢٠، والغزالي، المستصفى ٢/ ٦٤، والأصفهاني، بيان المختصر ٢/ ١٦، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٣٢٧، وداود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة ص٢٩-٣٢.

(٢) ينظر: عبد الجبار، المغني ٦/ ٢/ ٩٧، وحكاه البيضاوي، المنهاج [شرح الإسنوي] ص٢٢٥.

(٣) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٧/ ٣٠، و٦-٧.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ٤٧.

(٥) ينظر: الجشمي، عيون المسائل ص١٧٢.

(٦) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ٤٣، والآمدي، الإحكام ٣/ ٩٠٠، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٣٢٨.

(٧) حكاه الشيرازي، شرح اللُّمع ١/ ١٩٣، وأبو يعلى، العدة ١/ ٢٦٦، والسمعاني، القواطع ١/ ١٣٦-١٣٢، و١/ ١٨٦، و١/ ١٣٧، والوصول إلى الأصول ١/ ١٣١، والغزالي، المستصفى ٢/ ٦٥، والآمدي، الإحكام ٣/ ٩٠٣، وابن قدامة، الروضة ٢/ ٦٧، والرازي، المحصول ١/ ١٩١، =

وحكي عن الجهمية[1].

وذهبوا إلى أنَّ الأمر غير الإرادة؛ لأنه قد يقوم بالنفس عند الطلب أمر غير إرادة الفعل، وينفون الإرادة عن الأمر بإطلاق، فيجوز أن يأمر بالشيء، ولا يريده، ولو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلها[2].

القول الثالث: دلالة صيغة الأمر على الطلب تستلزم الإرادة الشرعية الدينية، ولا تستلزم الإرادة الكونية القدرية:

وهو قول جماهير الأصوليين من أهل السُّنَّة والجماعة[3].

فيرون أن الأمر يستلزم الإرادة الدينية، ولا يستلزم الإرادة الكونية؛ فإنه لا يأمر إلا بما يريده شرعًا ودينًا، وقد يأمر بما لا يريده كونًا وقدرًا كإيمان من أمره بالإيمان ولم يؤمن، وأمره خليله ﷺ بالذبح ولم يذبح، وأمر رسوله ﷺ بخمسين صلاة ولم يصل. وفائدته العزم على الامتثال، فالإرادة نوعان: إرادة بمعنى المشيئة لما خلق، كقوله: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وإرادة بمعنى محبته ورضاه لما أمر به وإن لم يخلقه، كقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥][4].

= والهندي: نهاية الوصول ٣/ ٨٢٤، والفائق ٢/ ١٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٦، ٤٧٧، والطوفي، شرح المختصر ٢/ ٣٥٩، وابن أبي العز، شرح الطحاوية ١/ ١٧٥-١٧٦، وابن القيم، مفتاح دار السعادة ٢/ ٩٦٦، ٩٦٧، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٣٣٨، ٣٣٩، والإسنوي، نهاية السُّول ص٣٢٥، والأرموي، التحصيل من المحصول ١/ ٢٦٤، والأصفهاني، شرح المنهاج ١/ ١٨٤، والسبكي، جمع الجوامع [المتني] ١/ ٣٧٠، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/ ١٥.

(١) حكاه: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٦، ٤٧٧، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٢٢.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٦-٤٧٧، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٢٢.

(٣) ينظر: الأصفهاني، الحجة ١/ ٤٢٢، و٤٢٧، والغزنوي، أصول الدين ص١٧٨-١٨٢، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ١٣١، وابن أبي العز، شرح الطحاوية ١/ ١٧٤-١٧٥، والشنقيطي، المذكرة ص٢٩٨، والطوفي، شرح مختصر الروضة ١/ ٤١٩، والزركشي، سلاسل الذهب ص٢٠٤، وله: البحر المحيط ٢/ ٣٣٩، وداود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة ص٣٦.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٦. وينظر: ابن حزم، الفصل ٢/ ١٣٤-١٣٥. والشاطبي، =

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: إن الأمر مستلزم للإرادة: بعدة أدلة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، واحتج الجبائي على أنه لو كان الله خلق الكفر لكان قد رضيه من الوجه الذي خلقه، وذلك ضد الآية. وكذلك لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب علينا أن نرضى به لأن الرضا بقضاء الله تعالى واجب، وحيث اجتمعت الأمة على أن الرضا بالكفر كفر ثبت أنه ليس بقضاء الله وليس أيضًا برضا الله تعالى[1].

ورُدّ عليهم: بأن هذا من جنس شبهة المشركين بأن الإرادة الكونية تستلزم الرضا. كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾ [الزخرف: ٢٠]، فقد استدلوا بتقدير وقوع الشرك كونًا على رضا الله عنه، وأنه لو شاء منع ذلك. وهو زعم باطل. فقد كذبهم الله بقوله: ﴿أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا مِّن قَبْلِهِۦ فَهُم بِهِۦ مُسْتَمْسِكُونَ﴾ [الزخرف: ٢١]، أي آتيناهم كتابا يدل على أنّا راضون منهم بذلك الكفر[2].

واستدل أصحاب القول الثاني: إن الأمر لا يستلزم الإرادة: بأدلة، كإخباره عن إبراهيم ﷺ: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢]. فقد أُمر بذبح ابنه، ولم يُرِده؛ لأنه لو أراده لوقع، لأن الله تعالى فعّال لما يريد، فبان بهذا أنه أمر لم يصدر عن إرادة[3].

= الموافقات ٣/٣٦٩، وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ١/١٧٤، وابن القيم، مفتاح دار السعادة ٢/٤٣، وشفاء العليل ٣/١٣٦٤، والزركشي، البحر المحيط ٢/٣٣٩، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/٣١٨، ٣٢٢، والشنقيطي، مذكرة أصول الفقه ص٢٩٨

(١) حكاه الرازي، التفسير الكبير ٢٦/٤٢٤.

(٢) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ٧/٢٣٧.

(٣) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ١/١٢٤-١٢٥، وابن عقيل، الواضح ٢/٤٦٢، والنملة، المهذب ٣/١٣١٣.

واعترض: بأن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بالذبح الحقيقي، وإنما أمر بمقدماته من الاضطجاع والأخذ بالمدية، وقد فعل ذلك ووقع ما أراده الله[1].

وأجابوا عنه بأن المأمور به الذبح، وحقيقة الذبح معروفة، ولو كان المأمور به المقدمات فقط لم يكن ذلك بلاء مبين، ولا يحتاج إلى الصبر، حيث قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦]، وقال: ﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾[2].

واستدلوا أيضًا: بأنه يحسن أن يقول الرجل لعبده: «أمرتك بكذا ولم أرده منك»، ولو كان من شرط الأمر الإرادة لما حسن ذلك كما لا يحسن أن يقول الرجل لعبده: «أردت منك كذا ولم أرده»؛ لما فيه من التناقض[3].

وحُكي إجماع أهل اللغة على عدم اشتراط الإرادة، فقد رتبوا ذم المأمور أو مدحه، وإثابته وعقوبته، على مخالفة مجرد الصيغة أو موافقتها ولم يسألوا، ولم يستفصلوا هل أراد الآمر الأمر أو امتثال المأمور أو لا؟، ولو كان ذلك شرطًا عندهم، لما أهملوا السؤال عنه[4].

وأما أصحاب القول الثالث: وهو التفصيل: فيعتبر متقاربًا مع القول الثاني، وذلك أنهم يرون أن الصيغة تكفي، وأن الأمر يلزم منه الإرادة الشرعية لا الكونية، وعلى ذلك فأدلتهم هي أدلة القول الثاني، مع التفريق بين نوعي الإرادة. لذا فإنه يحسن ذكر مستند التفريق بين نوعي الإرادة: الكونية، والشرعية، وأن الأمر مستلزم للإرادة الشرعية لا الكونية، كالآتي:

---

(١) حكاه الكلوذاني، التمهيد ١/١٢٥، وابن عقيل، الواضح ٢/٤٦٤.

(٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٢/٤٦٤. وينظر: المرداوي، التحبير ٦/٣٠٠٠.

(٣) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٢/٤٦٦، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/١٣٢، والنملة، المهذب ٣/١٣١٤-١٣١٥.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/٣٥٩، ٣٦٠.

أولًا: الإرادة الكونية القدرية: أي المشيئة الشاملة لكل ما يقع في الكون، كقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. فهذه الإرادة لا تستلزم المحبة، فإذا أراد الله كونًا هداية عبدٍ شرح صدره للإسلام.

والثانية: الإرادة الدينية الشرعية: بمعنى المحبة والرضى، كقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وهي المستلزمة للمحبة والرضا، وهي المستلزمة للأمر[1].

الراجح:

إنَّ دلالة صيغة الأمر على الطلب تستلزم الإرادة الشرعية الدينية، ولا تستلزم الكونية القدرية. فالخلاف بين الفريقين لم يرد على محل واحد، فأخطأ معًا. فالأشاعرة نظروا إلى الإرادة الكونية القدرية، فوجدوا أن الله يأمر بأشياء ثم لا تقع، فقالوا: إذًا هو لم يرد وقوعها بمعنى لم يقدر في الأزل وقوعها. وأما المعتزلة فقد نظروا إلى الإرادة الشرعية والتي هي بمعنى المحبة، وهذه تكون مع الأمر لا تفارقه، فما أمر الله به عباده فهو يحب أن يقع، ولكنه قد يقع فعلا أو لا يقع تبعا لتقدير الله وإرادته الكونية، فقالوا من شرط الأمر الإرادة.

وبتمحيص قول الأشاعرة في أن الأمر ليس من شرطه إرادة الآمر؛ يقال: أما الإرادة الكونية فنعم، وأما الإرادة الشرعية فلا، إذ هي تابعة للأمر، فالأمر يستلزم الإرادة الشرعية، ولا تكون شرطًا في تسميته أمرًا؛ لأن الشرط ينبغي أن

---

(١) ينظر: الأصفهاني، المحة ١/٢٣٢، والغزنوي، أصول الدين ص١٧٨، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨/١٣١، و٨٨، و٨/٢٢، و٦/١١٥، ومنهاج السنة ١/٣٦٠، وابن أبي العز، شرح الطحاوية ١/١٧٤-١٧٥، والزركشي، سلاسل الذهب ص٢٠٤، والبحر المحيط ٢/٣٣٩، والشنقيطي، المذكرة ص١٩٨، والطوفي، شرح المختصر ١/٤٠٩، وداود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة ص٣٦.

يعلم تقدمه على المشروط، ولأن الشرط في اللغة العلامة، والإرادة خفية لا نعرفها إلا بالأمر، فلا يصح جعلها شرطًا في صحة الأمر.

نوع الخلاف:

اعتبر البعض الخلاف راجعًا إلى اللفظ، وعلّلوا ذلك بأنهم لم يتواردوا على محلٍ واحدٍ؛ ووجه كون الخلاف لم يتوارد على محل واحد -كما أوضح الزركشي- أن الأشاعرة يريدون بالإرادة الطلب النفسي الذي لا يختلف، والمعتزلة لا يريدون ذلك لإنكارهم كلام النفس، وإنما يقولون: إن الواضع وضع هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه كل واحد، وذلك هو الإرادة، فعلمنا أن هذه الصيغة موضوعة للإرادة، وقالوا: الطلب الذي يغاير الإرادة لو صح القول به لكان أمرًا خفيًا لا يطلع عليه إلا الخواص، ولا يجوز أن يوضع اللفظ لمعنى خفي[1].

---

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٣/٢٣٨-٢٣٩.

المطلب الرّابع
الأمر بالشيء وعلاقته بضدّه

ناقش الأصوليون العلاقة بين الأمر وضدّه، وهل إذا أمر الشارع بأمر ما يكون نهيًا عن ضده أو أضداده؟ وهل يكون باللفظ، أو المعنى؟ أو الأمر ليس نهيًا عن الضد؟

وظاهر المسألة يوحي بكونها أصولية محضة، وعند التحقيق يظهر الأثر الكلامي المؤثر؛ فهي ذات منازع وشُعب، وكل شُعبة تمسُّ الأصول الكلامية بطرف.

نقد الإمام السمعاني:

يرى -رحمه الله تعالى- أن الأمر بالشيء نهي عن ضده عن طريق المعنى، وعزاه لعامة الفقهاء[1].

وأورد قول بعض الحنفية إن الأمر بالشيء يقتضي النّهي عن ضده على وجه الكراهة، وقال: «وهذا ليس بشيء»[2].

---

(١) السمعاني، القواطع ٢١٦/١.

(٢) المرجع السابق ٢٢٠/١.

والقول الذي أولاه نقله قول المعتزلة، والوجوه التي تعلقوا بها[1].

أما المأخذ الكلامي المؤثر في المسألة فيرجع إلى عدة قضايا كلامية مؤثرة، هي:

الأولى: الخلاف في صفة كلام الله: فذهب الأشاعرة إلى أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، بناءً على أن كلام الله واحدٌ لا يتنوع، وهو بنفسه أمر بما أمر ونهي عما نهى[2].

يقول السبكي: «فكل أمر من قبل الله تعالى قد عرف من قواعد أئمتنا أنه بذاته عين النهي، والخبر، والاستخبار وغير ذلك، فلم يكن لقولنا: الأمر بالشيء نهي عن ضده مزية على قولنا: الأمر بالصلاة خبر عن قصة فرعون، ونهي عن الزنا»[3].

الثانية: الخلاف في صفة أوامر الله تعالى: وهل هي مستلزمة للإرادة أو لا؟ فمتأخرو المعتزلة يرون أن الأمر بالشيء نهيًا عن ضده عن طريق المعنى، وقد خرّجوا هذه المسألة على جعل الأمر مستلزمًا الإرادة؛ وإرادة الشيء تقتضي كراهة ضده[4].

وقدماء المعتزلة يرونه ليس نهيًا عن ضده، وأنه لا تعارض بينه وبين اقتضاء الأمر للإرادة. يقول الجشمي: «إن الأمر يقتضي إرادة المأمور به، وكراهة ضده، وهذا غير واجب؛ لأنه تعالى أراد النوافل، ولم يكره ضدها»[5]، وإرادة الناهي غير معلومة[6].

---

(١) السمعاني، القواطع ١/٢١٦-٢١٩.

(٢) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/١٩٨، والجويني، البرهان ١/١٦٤، والغزالي، المستصفى ١/١٥٤، والزركشي، تشنيف المسامع ٢/٤٣٢-٤٣٣، والبحر المحيط ٢/٤٠٥، والمرداوي، التحبير ٥/٢٢٢٣.

(٣) السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٢/٥٢١.

(٤) ينظر: البصري، المعتمد ١/٩٨، والشنيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٤٤.

(٥) الجشمي، عيون المسائل في الأصول ص١٧٤.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/٤٠٤.

الثالثة: القول بالتحسين والتقبيح العقليين: فيرى المعتزلة أن الأمر بالشيء يقتضي حسنه، وحسن الشيء يقتضي قبح ضده. والأمر عندهم إذا تجرد عن دلالة تدل على أن أحد أضداد المأمور به يقوم مقامه في الوجوب اقتضى قبح أضداده؛ وما منع من فعل الواجب فهو قبيح[1].

الرابعة: القول بجواز التكليف بما لا يطاق: فقد ذكر الآمدي وجهًا للتخريج عليها[2].

والقائلون إن الأمر بالشيء نهي عن ضده بطريق المعنى، لهم في ذلك منازع شتى:

فأهل السُّنَّة والجماعة يرون الأمر مقتضيًا للنهي عن الضدِّ عن طريق المعنى، إذ يُرجعون ذلك لقاعدة: «ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب»[3].

وأما المعتزلة فيرونه مقتضيًا للنهي، لأنهم يتكلمون على الأمر اللساني؛ فالأمر العبارة فقط[4].

وأما الأشاعرة القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه بطريق المعنى فباعتبار الخلاف في الكلام اللساني الدال على الطلب، لا النفسي؛ إذ الأمر فيه عين النهي[5].

---

(١) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ٩٨-٩٩، والشثري، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٤٤٤.

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام ٢/ ٩٦٨، ٩٦٩.

(٣) انظر: الكلوذاني، التمهيد ١/ ٣٣٠-٣٣١، وابن قدامة، الروضة ١/ ١٣٣-١٣٥، وابن تيمية، درء التعارض ١/ ٢٦١، وما بعدها، وله: مجموع الفتاوى ٢٠/ ١١٨؛ والإسنوي، التمهيد ص٨٠، والعضد، شرح المختصر ١/ ٤٦٥.

(٤) البصري، المعتمد ١/ ١٠٦، والجويني، البرهان ١/ ١٦٤، والزركشي، تشنيف المسامع ٢/ ٤٣٤-٤٣٥.

(٥) ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول ١/ ٢٦٥، والقرافي، نفائس الأصول ٤/ ١٤٩٠.

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: الأمر بالشيء وعلاقته بضده:

١) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

٢) هل أوامر الله مستلزمة للإرادة أو لا؟

٣) القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

٤) القول بجواز التكليف بما لا يطاق.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أنَّ الأمر إذا لم يكن مُعيَّنًا، لا يكون نهيًا عن ضدِّه[(١)].

وأنَّ الأمر بالشيء إذا كان له ضدٌّ واحد، فإنه يكون نهيًا عن ضده[(٢)].

واتفقوا على أن الأمر بالشيء إذا كان واجبًا مُوسَّعًا أو مخيّرًا فلا يكون نهيًا عن ضده[(٣)].

فالخلاف في الأمر له أضداد، وكان مُضيَّقًا: هل يكون نهيًا عن ضده؟[(٤)]:

المذهب الأوَّل: إنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضده:

ويتفرَّع عنه ثلاثة أقوال:

---

(١) الآمدي، الإحكام ٣/ ٩٦٤، والقرافي، نفائس الأصول ٤/ ١٤٩١.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٠٤، ٤٠٥، والسرخسي، أصوله ١/ ٩٦، والسمعاني، القواطع ١/ ٢١٨.

(٣) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ٢/ ٣٢٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٠٦.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٠٦، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٢/ ٣٢٠، والشوكاني، إرشاد الفحول ١/ ٢٦١.

القول الأول: إنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى دون اللفظ:

وهو قول جماهير الأصوليين والفقهاء[(١)]، وينسب إلى الحنفية[(٢)]، والمالكية[(٣)]، والشافعية[(٤)]، والحنابلة[(٥)]. واختاره بعض المعتزلة، كالكعبي[(٦)]، وأبي الحسين[(٧)]، وبعض الأشاعرة، كالباقلاني آخرًا[(٨)]، والقاضي عبد الوهاب[(٩)]، وابن برهان[(١٠)]. وظاهر كلام الآمدي[(١١)].

القول الثاني: إنَّ الأمر بالشيء بعينه نهي عن ضده من جهة اللفظ والمعنى:

وهو قول أبي الحسن الأشعري[(١٢)]، واختيار الباقلاني في أول قوليه[(١٣)].

---

(١) حكاه ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ١٦٤-١٦٧، والسمعاني، القواطع ١/ ٢١٦، والمرداوي، التحبير ٥/ ٢٢٣٣، وابن عقيل، الواضح ٣/ ١٤٠، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٠٦، والإسنوي، التمهيد ص٨٠، والشوكاني، إرشاد الفحول ١/ ٤٦٩.

(٢) ينظر: السرخسي، أصوله ١/ ٩٤.

(٣) ينظر: الباجي، إحكام الفصول ص٢٢٨.

(٤) ينظر: الشيرازي، شرح اللُّمع ١/ ٢٦١.

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة ٢/ ٣٦٨، وابن قدامة، روضة الناظر ١/ ١٣٣، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/ ٦٩٠.

(٦) حكاه الغزالي، المنخول ص١١٤، وابن مفلح، أصول الفقه ٢/ ٦٩٠.

(٧) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ٩٧.

(٨) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ١٦٤، والمرداوي، التحبير ٥/ ٢٢٣٣، والعضد، شرح مختصر ابن الحاجب ١/ ٤٦١-٤٦٦.

(٩) ينظر: عبد الوهاب، الإشراف على نكت الخلاف ١/ ٢٧٢، والقرني، أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب، ط١، ص٣٤٦.

(١٠) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ١٦٤-١٦٧.

(١١) ينظر: الآمدي، الإحكام ٣/ ٩٦٨، ٩٦٩. وانظر تعليق الشيخ عفيفي على الإحكام، ٢/ ١٧٢.

(١٢) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٣/ ١٦١، والجويني، البرهان ١/ ١٦٤، والآمدي، الإحكام ٣/ ٩٦٦، والسبكي، الإبهاج ٢/ ٣٣٨، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٠٥، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/ ٥٢.

(١٣) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/ ١٩٨، والغزالي، المستصفى ١/ ١٥٤، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤١٥، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ١/ ٣٢٤.

القول الثالث: إنَّ الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده:

وهو قول جمع من محققي الحنفية[1]، كالبزدوي[2]، والدبوسي[3]، والسرخسي[4].

المذهب الثاني: إنَّ الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده:

وهو رأي قدماء المعتزلة[5]، وبعض الشافعية[6]، ونُسب إلى أبي هاشم وبعض متأخري المعتزلة[7]، كعبدالجبار[8]، واختاره الجويني[9]، والغزالي[10]، والهراسي[11]، وابن العربي[12].

الأدلة:

استدل أصحاب المذهب الأول: بأن فعل المأمور به لا يمكن إلا بترك ضده، وما لا يمكن فعل الواجب إلا به يكون واجبًا فعله، فما لا يمكن فعل

---

(1) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول ١/ ١٦١-١٦٢، والدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٨، والبخاري، كشف الأسرار ٢/ ٣٢٩-٣٣٠، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤١١، والمرداوي، التحبير ٥/ ٢٢٢٤، والشوكاني، إرشاد الفحول ١/ ٤٧١.

(2) أصول البزدوي، [كشف الأسرار] ٢/ ٣٣٠، وينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير ١/ ٣٧٣.

(3) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٨.

(4) ينظر: السرخسي، أصول الفقه ١/ ٩٤.

(5) ينظر: البصري، المعتمد ١/ ٩٧، والجشمي، عيون المسائل ص١٧٤، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ١٦٤-١٦٥، والغزالي، المستصفى ١/ ١٥٤، والشيرازي، التبصرة ص٩٠، والآمدي، الإحكام ٣/ ٩٦٧، وابن عقيل، الواضح ٣/ ١٦٥، والبحر المحيط ٢/ ٤٠٤.

(6) ينظر: الشيرازي، اللمع ص١٠، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٠٤.

(7) ينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤١٦، والشوكاني، إرشاد الفحول ١/ ٤٧٠.

(8) حكاه عنه البصري، المعتمد ١/ ٩٧، والآمدي، الإحكام ٣/ ٩٦٧، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤١٦-٤١٧.

(9) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ١٦٥.

(10) ينظر: الغزالي، المستصفى ١/ ١٥٥، وينظر: الزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٠٤.

(11) حكاه: الزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٠٤.

(12) ينظر: ابن العربي، نكت المحصول ص٦٧.

الواجب إلا بتركه يجب أن يكون واجبًا تركه، ولا يجب تركه إلا وهو منهي عنه[1].

استدل أصحاب القول الأول: على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى دون اللفظ بأدلة مختلفة؛ تبعًا لاختلاف مذاهبهم، كالآتي:

أولًا: استدل أهل السُّنَّة والجماعة: بأن المأمور بشيء لا يمكنه فعله إلا بترك ضده، وما لا يمكن فعل المأمور إلا به صار لازمًا له، فكان الأمر بالشيء نهيًا عن ضدِّه من باب اللزوم العقلي لا على قصد الطلب؛ فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[2].

ثانيًا: استدل المعتزلة: بأن الإرادة داخلة في حقيقة الأمر، وإرادة الشيء تقتضي كراهة ضده، فالأمر بالشيء يقتضي حُسْنه، وحُسْنُه يقتضي قُبْح ضده[3].

واستدل أصحاب القول الثاني: بأن الأمر والنهي ليس لهما صيغة مخصوصة، فدل على أن الأمر بالشيء نهي عن الضد لفظًا ومعنى[4].

استدل أصحاب القول الثالث: بأن النهي الثابت بالأمر ثابت بطريق ضرورة الاقتضاء، والضرورة تندفع بإثبات الكراهة، فلا يثبت الحرمة[5].

استدل أصحاب المذهب الثاني: بأن اعتبار الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده يؤول في حقيقته إلى تسمية الأمر نهيًا[6].

---

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٣/١٥٣، والكلوذاني، التمهيد ١/٣٣٠، والشيرازي، التبصرة ص٩٠.

(٢) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٢١٨، والكلوذاني، التمهيد ١/٣٣٠-٣٣١، وابن قدامة، الروضة ٢/١٢٣-١٢٥، وابن تيمية، درء التعارض ١/٢١١، ومجموع الفتاوى ٢٠/١١٨، والعضد، شرح المختصر ١/٤٦٥-٤٦٦، والإسنوي، التمهيد ص٨٠.

(٣) البصري، المعتمد ١/٩٨، والعنيزي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٤٤٤.

(٤) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٢/٢٦٦، والزركشي، البحر المحيط ٢/٤٠٩-٤١٠، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٣/٥٢.

(٥) ينظر: البخاري، كشف الأسرار ٢/٣٢٢.

(٦) ينظر: البصري، المعتمد ١/٩٧، وابن عقيل، الواضح ٣/١٥٤، والسمعاني، القواطع ١/٢١٧

وهذا ضعيف؛ فليس بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده تضاد، والتضاد بين الأمر المطلق والنهي المطلق، والأمر بعين شيء، والنهي عن عينه[1].

واستدلوا بأن الآمر بالشيء قد يذهل عن الأضداد، وإنما مقصده متعلق الأمر[2].

وهذا لا يوافقون عليه؛ فمسألتنا في أمر الله الذي لا يجوز عليه الذهول، كما أن الذي لا يُشعر به هو الأضداد الجزئية، والمراد هنا ما لا يجامع المأمور به، وتعقلُه لازمٌ للأمر والنهي[3].

الراجح:

إنَّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، من طريق المعنى لا اللفظ. وأن مذهب من قال بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ والمعنى، لا المعنى فقط، إنما دعاه إلى ذلك المعتقد الكلامي في كلام الله تعالى، وأنه كلام نفسي مُعبَّر عنه في حالة الأمر بلفظ افعل.

وأمّا من يقول بأن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، فهو مردود؛ لقوة الاعتراضات، فضلًا عن تناقض فيمن ذهب إلى ذلك من المعتزلة الذي يقررون التحسين والتقبيح العقليين؛ فالأمر عندهم يقتضي إرادة المأمور به وحسنه، وكراهية ضده وقبحه، وذلك يقتضي تحريمه، فيجب أن يكون الأمر بالشيء تحريمًا لضده[4].

(١) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٣/ ٢٥٧.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان ١/ ١٦٥، وابن العربي، نكت المحصول ص٢٧٠، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/ ١٦٥، والغزالي، المستصفى ١/ ١٥٥.

(٣) ينظر: المازري، إيضاح المحصول ص٢٢٤، والزركشي، البحر المحيط ٢/ ٤٢٦، والشوكاني، إرشاد الفحول ١/ ٢٧٣.

(٤) ينظر: الصويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٦١٠

المسألة السابعة: نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف بين القائلين بأنه نهي عن ضده والقائلين بالنفي معنوي، وله آثار، منها:

١- مسألة استحقاق العقاب بترك المأمور به:

فهل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط أو به وبفعل الضد إذا قيل بأنه نهي عن فعل الضد، لأنه خالف أمرا ونهيا؟[1].

٢- مسألة التخلي لنوافل العبادات:

هل هي أولى من الاشتغال بالنكاح؟ فقيل: الاشتغال بالنكاح أولى؛ لأن الزنى منهي عنه نهي تحريم، والنكاح يتضمن ترك الزنا[2].

٣- مسألة إذا قال الرجل لزوجته: «إن خالفت نهيي فأنت طالق»، ثم قال لها: «قومي»، فقعدت[3].

(١) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١/ ٤٧١.

(٢) ينظر: الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول ص٢٢٢

(٣) الإسنوي، التمهيد ص٨١-٨٢.

المطلب الخامس
النَّهي عن الجميع في حالة النَّهي عن متعدد

تناول الأصوليون مسألة النَّهي عن أشياء أو متعدد[1] هل هو نهي عن الجميع؟ أو نهي عن واحد لا بعينه؟ أو كما سمّاها البعض المحرم المخيَّر[2].

وبسط ذلك في المطالب الآتية.

نقد الإمام السمعاني:

يرى ﷺ أن الشارع إذا نهى عن أحد شيئين؛ كان ذلك نهيًا عن الجمع بينهما، ويجوز له فعل أحدهما أيهما شاء.

وساق قول المعتزلة بأن النَّهي عن أحد شيئين يكون منهيًا عنهما، فلا يجوز له فعل واحد منهما، وأرجع قول المعتزلة إلى قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، فقال:

«وزعموا أن النَّهي لا يَرِدُ إلا عن قبيح، فإذا نهى عنهما ثبت قبحُهما، ويكونان جميعًا منهيَّين، وإن ورد بلفظ التخيير، اللهم إلا أن تدل الدلالة على أن

---

(١) ينظر: الإسنوي، نهاية السول ص٣٦٦، والسبكي، الإبهاج ٤/١٨٩، والزركشي، البحر المحيط ٢/٢٧٩.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات ١/٤٠، والزركشي، البحر المحيط ٢/٤٢٤.

أحدهما إنما كان منهيًا عنه إذا كان الآخر موجودًا، وذلك الآخر منهيٌ عنه إذا كان هذا موجودًا، فيكون للتخيير ها هنا فائدة»[1].

وهذا المعنى قد مثّل به الشاطبي لتوارد الكلام وأثره في علم الأصول، فقال:

«اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرّرٍ في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضًا، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفة الأعيان، أو إلى خطاب الشارع؟»[2].

فالتحسين والتقبيح عند المعتزلة إنما هو بصفات للأشياء لا بالشرع، وأن إيجاب الشرع وتحريمه إخبار عن تلك الصفات[3].

وأما الأشاعرة فيخرّجونه على أن أوامر الله غير معللة؛ يأمر بما شاء وينهى عما يشاء[4].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: النهي عن الجميع في حالة النهي عن متعدد:

1) التحسين والتقبيح العقليين.

2) الموقف من مسألة تعليل أفعال الله تعالى.

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أن النهي عن معين يتعيّن تركه والانتهاء عنه[5].

---

(1) السمعاني، القواطع 1/232-233.

(2) الشاطبي، الموافقات 1/39-40.

(3) ينظر: السمعاني، القواطع 1/222-223، وابن برهان، الوصول إلى الأصول 1/200، والقرافي، نفائس الأصول 4/1721، والزركشي: تشنيف المسامع 1/723، وسلاسل الذهب ص122، وابن النجار، شرح الكوكب المنير 1/388-389.

(4) ينظر: المراجع السابقة.

(5) حكاه الإسنوي، نهاية السول ص266

ووقع الخلاف في النَّهي عن متعدد، بمعنى أن ينهى الشرع عنه لا بعينه، كقولهم: لا تكلم زيدًا أو بكرًا[1]. وذلك كالآتي:

القول الأوَّل: إن النَّهي عن متعدد على التخيير: نهيٌ عن أحدهما لا بعينه، على التخيير:

وعليه جماهير الأصوليين[2]، والأشاعرة[3]، وبعض المعتزلة كأبي الحسين[4].

فالنهي عن الهيئة الاجتماعية دون المفردات، ومتعلق النَّهي هو عن الجمع بينهما، وكل واحد في نفسه ليس منهيًا عنه، كالجمع بين الأختين في نكاح واحد، فهو نهي عن واحد لا بعينه[5].

---

(1) ينظر: الإسنوي، التمهيد، ص٣٦٦، والسبكي، الإبهاج ١١٨٩/٤، والنملة، المهذب ٣٠٧/١-٣٠٨، والشهراني، التحسين والتقبيح العقليان ٣٩/٢.

(2) ينظر: البصري، المعتمد ١٧٠/١، والباقلاني، التقريب والإرشاد ٣٣١/٢، والسمعاني، القواطع ٢٣٢/١، وأبو يعلى، العدة ٣٣٠/١، والكلوذاني، التمهيد ٣٦٨/١، وابن عقيل، الواضح ٢٣٧/٣، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١٩٩/١، وابن الحاجب، مختصره [العضد] ٢٥١/١، والسبكي، الإبهاج ١١٨٩/٤، وبادشاه، تيسير التحرير ٢١٨/٢، والشوشاوي، رفع النقاب ٣٠/٣، والزركشي، سلاسل الذهب ص١٢٢.

(3) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١٩٩/١، والإسنوي: نهاية السول ص٣٦٦، والتمهيد ص٦٨، والسبكي، الإبهاج ١١٨٩/٤، والزركشي: البحر المحيط ٤٢٠/٢، وسلاسل الذهب ص١٢٢.

(4) ينظر: البصري، المعتمد ١٧٠/١.

(5) ينظر: البصري، المعتمد ١٧١/١، والكلوذاني، التمهيد ٣٦٨/١، وابن الحاجب، مختصره [العضد] ٢٥١/١، والسبكي، الإبهاج ١١٩٨/٤، والزركشي، البحر المحيط ٤٢٤/٢-٤٢٥، والمرداوي، التحبير ٢٣٠٥/٥-٢٣٠٦، والشوشاوي، رفع النقاب ٣٠/٣-٣١، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٩٨/٣.

القول الثاني: إن النهي عن متعدد على التخيير: نهي عن الجميع:

وهو مذهب جمهور المعتزلة[1]، وبعض الحنفية[2]، واختاره القرافي[3].

يرون عدم جواز أن تكون المحرّم أحد أمرين لا بعينه، فإذا ورد النهي متعلقًا بأشياء على جهة التخيير اقتضى المنع من الكل، ومن كل واحد منهما إذا أمكن الجمع[4].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بالقياس على الأمر بواحد من أشياء في باب الطلب؛ فالأمر طلب الفعل والنهي طلب الكف؛ فإنّه لا يقتضي وجوب الجميع، فلو قال الرجل: تصدّق بدرهم أو دينار، لم يقتض الجمع بينهما، فكذلك الأمر بالترك في أحد شيئين لا يقتضي وجوب تركهما، وإلحاقهما بالمخيرة[5].

واستدلوا بالجواز عقلًا ووقوعه شرعًا، فإنه لا مانع من ورود النهي بقوله: «لا تكلم زيدًا أو عمرًا؛ فقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه، ولستُ أحرم

---

(1) ينظر: عبد الجبار، المغني ١٣٥/١٧، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١٩٩/١-٢٠٠، والجصاص، الفصول في الأصول ١٥٦/٢، والكلوذاني، التمهيد ٣٦٨/١، والآمدي، الإحكام ٢٨٦/١، وابن الحاجب، مختصره [العضد] ٢٥١/١، والإسنوي، التمهيد ص٦٨، والزركشي، البحر المحيط ٤٢١/٢، وسلاسل الذهب ص١٢٢.

(2) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول ١٥٦/٢، وأبو يعلى، العدة ٤٢٩/٢، وابن عقيل، الواضح ٢٣٧/٣.

(3) ينظر: القرافي، نفائس الأصول ١٤٣١/٣، و١٧٢٠، والفروق ٧/٢ وما بعدها، وينظر: الزركشي، تشنيف المسامع ٧١٤/١.

(4) عبد الجبار، المغني ١٣٥/١٧، وأبو يعلى، العدة ٤٢٨/٢، والسمعاني، القواطع ٢٣٢/١-٢٣٣، والكلوذاني، التمهيد ٣٦٨/١، والسبكي، الإبهاج ١١٨٩/٤، وابن عقيل، الواضح ٢٣٧/٣، والزركشي، البحر المحيط ٤٢١/٢، وتشنيف المسامع ٧١٣/١.

(5) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع ٧١٣/١، ويراجع: الكلوذاني، التمهيد ٣٦٩/١، والعضد، شرح المختصر ٢٥٢/١.

عليك الجميع، ولا واحدًا بعينه. فهذا لو ورد كان معقولًا غير ممتنع، فليس المحرّم مجموعَ كلامهما، ولا كلام أحدهما على التعيين؛ لتصريحه بنقيضه، فلم يبق إلا أن يكون المحرم أحدَهما لا بعينه[1].

وأما وقوعه شرعًا: كالنهي عن الجمع بين الأختين، كما في قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] فإنه يقتضي تحريم نكاحهما معًا، ولا يحرم الإفراد لإحداهما بالعقد[2]، ومنه: النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها[3].

واستدل أصحاب القول الثاني بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]. فالنهي يشمل عدم طاعة الآثم والكفور معًا، لا آثمًا وحده، أو كفورًا وحده[4].

وهذا قد يُرَدُّ عليه بأن ذلك التحريم عُلِم من الإجماع لا من اللفظ[5]، وإن حملناه على الجميع بدليل أن الآثم والكفور يأمران بالمعصية، فلا تجوز طاعتهم[6].

واستدلوا بأن النهي لا يَرِدُ إلا عن قبيح؛ فإذا نهى عنهما ثبت قبحهما، فيكونان جميعًا منهيَّين، وإن ورد بلفظ التخيير، والفعل الواحد لا يكون حسنًا قبيحًا في الحالة الواحدة[7].

---

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ١/٢٨٧.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة ٢/٤٣٠، والشيرازي، التبصرة ص١٠٤، وابن عقيل، الواضح ٣/٢٤٠.

(٣) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٣/٢٤٠.

(٤) ينظر: المرجع السابق ٣/٢٣٩.

(٥) ينظر: المحبوبي، شرح البرهان ص٢٢٧، والقرافي، نفائس الأصول ٤/١٧٢٦.

(٦) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ١/٣٦٨.

(٧) ينظر: ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٢٠٠، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٧١٣، وانظر: السمعاني، القواطع ١/٢٣٦.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ فلا يسلم لهم أنه إذا نهي عنهما جميعًا ولو على التخيير أنه يكونا قبيحين، كما في حالة النهي عن الجمع بين الأختين، فالنهي حالة الجمع فقط، وليس من المستحيل أن يعلم الله تعالى أن مفسدة المكلف في الامتناع من دخولهما، فأما إذا دخل أحدهما فامتنع من دخول الأخرى لم يكن في ذلك مفسدة[1].

واستدلوا بأن محققي اللغة يقررون أن اتصال النهي بـ(أو) يكون نهيًا عن الجميع: فإن (أو): إن اتصلت بالنهي وجب اجتناب الأمرين، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ أي لا تطع أحدهما، فلو جمع بينهما لفعل المنهي عنه مرتين، لأن كل واحد منهما أحدهما[2].

واعترض: بأن ذلك دعوى مجردة، ولا يسلم لهم[3]، و(أو) في قوله: ﴿آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ للتنويع لا التخيير؛ أي لبيان نوعين من الإجرام، كل منهما يوجب الحذر ممن ارتكبه، وتحريم طاعته فيه[4].

وحتى لو سلمنا أن (أو) هنا للتخيير، فالنهي إذا دخل على التخيير فيه خلاف؛ فقيل يستوعب الجميع، وقيل بجواز أن يكون النهي عن كل واحد، وأن يكون عن الجميع. والنهي هنا محمول على الجميع للقرائن، وللإجماع، فهو مستفاد من دليل آخر[5].

---

(١) ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٢٠٠.

(٢) ينظر: العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب ١/٤٢٣، وعبدالجبار، المغني ١٧/١٣٥، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٢٠٠، والرازي، التفسير الكبير ٩/٥١٩، والزركشي، تشنيف المسامع ١/٥١٧، وسلاسل الذهب ص١٢٢.

(٣) ينظر: الكلوذاني، التمهيد ١/٣٦٩، وابن مفلح، أصول الفقه ١/٦٢٠، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٢/١٣٩.

(٤) ينظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، د.ط ٢/٢٨٠، وأبو السعود، تفسير ٩/٧٥، وحاشية عفيفي على الإحكام ١/١١٤.

(٥) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه ٣/٤٤٢، والمرادي: الجنى الداني في حروف المعاني ص٢٢٦، وابن عقيل، الواضح ٣/٢٤٢، وتوضيح المقاصد والمسالك ٢/١٠١١-١٠١٢، =

الراجح:

إن النهي المتعلق بأشياء على التخيير: نهي عن أحدهما، لا عن الجميع. ولأنه قد يقع الخلط بين الصور في النهي عن متعدد، فالنهي عن متعدد أقسام:

الأول: أن يكون النهي عن الجمع بين أشياء: أي الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد، فمتعلق النهي حينئذ هو الجمع بينهما، وكل واحد في نفسه ليس منهيًا عنه.

الثاني: النهي عن الجميع: أي النهي عن كل واحد، فهو بمعنى «لا تفعل هذا، ولا هذا».

الثالث: النهي عن متعدد على البدل: بمعنى «لا تفعل هذا إن فعلت ذلك، ولا تفعل ذلك إن فعلت هذا»، كنكاح الأم بعد بنتها.

الرابع: النهي عن البدل: كأن يُنهى الإنسان عن فعل شيء، وجعله بدلًا عن غيره، كجعل التصدق بدرهم بدلًا عن الصلاة، وذلك يرجع إلى النهي عن أن يقصد به البدل[1].

نوع الخلاف وثمرته:

ذكر بعض الأصوليين أن الخلاف في المسألة معنوي[2]، فإن المعتزلة يرون وجوب اجتناب الجميع، وأما جماهير الأصوليين فيرون اجتناب أحدها على التخيير.

- وابن هشام، مغني اللبيب ص٦٥، الآمدي، الإحكام ١/٢٨٧، وأمير بادشاه، تيسير التحرير ٢/٢١٨، والسبكي، رفع الحاجب ١/٥٣٨، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٢/٢٣٩.

(١) يُنظر: البصري، المعتمد ١/١٧٠، والرازي، المحصول ١/٢٧٢، والهندي، نهاية الوصول ٣/١٢١٧-١٢١٨، وابن دقيق العيد، شرح الإلمام ١/١٧٤ و٣٥٠، والإسنوي، نهاية السول ص٢٦٦، والإبهاج ٤/١١٨٩-١١٩٠، والشوشاوي، رفع النقاب ٣/٣٢-٣٣، والزركشي، البحر المحيط ٢/٤٢٤-٤٢٥، والخضراوي، النهي عند الأصوليين ص٦٧.

(٢) يُنظر: المالكي، تهذيب الفروق [بحاشية الفروق] ٢/٩.

ثمرة الخلاف: رأى بعض العلماء أن المسألة فرضها الأصوليون تخريجًا على مسألة «الواجب المخير»، وذكروا أنه لم يرد في الشرع المطهر نصٌ يدل على التخيير في النهي، كما في التخيير في الأمر[1].

وهذا محل نظر؛ فإن هناك بعض الصور التي تتخرج على الخلاف في هذه القاعدة، منها:

١ - مسألة ما إذا كان له أمتان، وهما أختان، فوطئ إحداهما، فإنه يحرم عليه وطء الأخرى حتى تحرم الأولى عليه بتزويج، أو كتابة، ونحو ذلك؛ فإن أقدم ووطئهما قبل ذلك فإنه يتخير في وطء من شاء منهما، وتحرم عليه الأخرى[2].

٢ - مسألة ما إذا أسلم على خمس نسوة مثلًا، وجعلنا الوطء تعيينًا؛ فإذا وطئ ثلاثًا منهن بقي الأمر في الرابعة والخامسة، فإنه يتخير منهن، كما في المسألة السابقة[3].

---

(١) ينظر: الصويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص٢٥٠.

(٢) ينظر: الإسنوي، التمهيد ص٦٨، ٦٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص٦٩، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ١/٣٨٧.

المبحث الثالث

الأثر الكلامي في العموم والخصوص

وفيه مطلب واحد، وهو:

نفي صيغ العموم

يعتبر الخلاف حول صيغ العموم من القضايا التي تأثرت بالخلاف الكلامي؛ وقد أولاه الإمام أبو المظفر عناية فائقة.

وسيظهر ذلك -إن شاء الله تعالى- في المطالب الآتية.

نقد الإمام السمعاني.

يقرر رحمه الله أن للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعاً، ونسب ذلك إلى جملة الفقهاء وكثير من المتكلمين[1]. وانتصر له، ودفع الاعتراضات والإشكالات عليه[2].

وانتقد قول المخالفين في المسألة، كأبي الحسن الأشعري ومن تبعه ممن توقّف في الصيغ، وقولهم: ليس للعموم صيغة موضوعة في اللغة، وتعليلهم ذلك بأن الألفاظ التي ترد في الباب تحتمل العموم والخصوص؛ فإذا وردت وجب

(١) السمعاني، القواطع ١/٢٤٩.

(٢) المرجع السابق ١/٢٥٣-٢٦٦.

التوقف فيها، حتى يدل الدليل على ما أريد بها، ثم فصّل قولهم، وأورد أدلتهم[1].

ولم يُشر إلى البناء الكلامي الذي انتقده، وهذا ما يحاول الباحث إبرازه باختصار.

يلاحظ ابتداءً على هذا الخلاف أنه حادث بعد القرون الأولى؛ ولم ينفِ الصيغة إمام ولا طائفة لها مذهب مستقر في العلم؛ وإنما حدث إنكاره بعد المئة الثانية وظهر بعد المئة الثالثة[2].

ويحلل الجصاص سبب نشوء القول به، فيقول: «العموم من مفهوم لسان العرب، وإن ذلك مذهب السلف من غير خلاف بينهم فيه، وما خالف في هذا أحد من السلف ومن بعدهم، إلى أن نشأت فرقة من المرجئة ضاق عليها المذهب في القول بالإرجاء؛ فلجأت إلى دفع القول بالعموم رأسًا؛ لئلا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفساق بظواهر الآي المقتضية لذلك، فقد صنّف أهل العلم على نفاة القول بالعموم كتبًا، واستقصوا الكلام عليهم فيه»[3].

فنفي الصيغة له مأخذ إرجائي لدى الأشاعرة، وآخر متعلّق بالصفات، وذلك كالآتي:

الأول: الموقف من آيات الوعيد، والقول بالإرجاء:

فالأشاعرة لما ناظروا الوعيدية بعموم آيات الوعيد وأحاديثه اضطرهم ذلك إلى جحد العموم في اللغة والشرع[4]، وقالوا: ليس في اللغة عموم، وهم

(١) السمعاني، القواطع ١/ ٢٤٩-٢٥٣.

(٢) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول ١/ ١٠٣، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/ ٤٤٠، والعروسي، المسائل المشتركة ص٢٠١.

(٣) الجصاص، الفصول ١/ ١٠١.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/ ٤٤١، ومنهاج السنة النبوية ٥/ ٢٩٤، وانظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٣/ ٥٣.

«الواقفية» في العموم من المرجئة وبعض الأشعرية والشيعة، وإنما التزموا ذلك لئلا يدخل جميع المؤمنين في نصوص الوعيد. وقالت المقتصدة: بل العموم صحيح والصيغ صيغ عموم؛ لكن العام يقبل التخصيص؛ وهذا مذهب جميع الخلائق من الأولين والآخرين إلا هذه الشرذمة[1].

وذكر أبو المعالي أن أبا الحسن الأشعري قد قال بإنكار الصيغ في مفاوضة مع أصحاب الوعيد، وقال: «وآل مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي القطع فيه، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظانِّ الظنون»[2].

ويُرجع ابن العربي ميل أصوليي الأشاعرة إلى النفي نظرًا لما سمّاه بـ «إلحاح الوعيدية» عليهم بكل آية عامة وحديث مطلق يقتضيان معاقبة العصاة وجزاء المذنبين[3]. ويقول: «فأما الطائفة الأولى الوعيدية فقد تعلقت بظواهر الآيات والآثار، وهذا هو الذي دعا طائفة علمائنا المتكلمين رحمة الله عليهم إلى إنكار العموم»[4].

فكانوا فيما فرُّوا إليه كالمستجير من الرمضاء بالنار، ولو اهتدوا للجواب السديد للوعيدية، لقالوا: إن الوعيد في آية وإن كان عامًا مطلقًا، فقد خُصِّص وقُيِّد في آية أخرى؛ جريًا على السنن المستقيمة، فهو أولى بجواز العفو عن المتوعد وإن كان معيّنًا؛ تقييدًا للوعيد المطلق[5].

---

(1) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/ ٤٤١-٤٤٢. وانظر أيضًا: الجصاص، الفصول في الأصول ١/ ١٠٠.

(2) الجويني، البرهان ١/ ٢٦٨.

(3) ينظر: ابن العربي، نكت المحصول ص٢٩٥.

(4) ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٣/ ٨٩٩.

(5) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/ ٤٤١.

الثاني: الموقف من صفة كلام الله تعالى:

فالأشاعرة يقولون بالكلام النفسي، ويرون أن العام نوعًا من أنواع الكلام القائم بالنفس(١).

الخلاصة:

تبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: نفي صيغ العموم:

١) الموقف من الوعيد، والإرجاء.

٢) الموقف من صفة كلام الله تعالى.

تحرير محل النزاع:

وقع الخلاف في العموم، هل له صيغة مجردة تدل عليه أو لا؟ على أقوال:

القول الأول: العموم له صيغة موضوعة تدلُّ عليه: مذهب «أرباب العموم»:

وهو قول جمهور الفقهاء والأصوليين(٢)، وعليه سلف الأمة من أهل السُّنَّة والجماعة(٣)، وبعض المعتزلة(٤) والأشاعرة(٥)، وهو قول أبي حنيفة(٦) ومالك(٧) والشافعي(٨) وأحمد(٩).

---

(١) ينظر: الغزالي، المنخول ص١٣٨، وانظر أيضًا: الباقلاني، التقريب والإرشاد ٣/١٧٢، والزركشي، البحر المحيط ٣/٦.

(٢) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ٤/١٢١٤.

(٣) حكاه الجصاص، الفصول في الأصول ١/١٠٣-١٠٤، وابن العربي، أحكام القرآن ٤/١٦.

(٤) ينظر: العسكري، الوجوه والنظائر ص٤٦٦.

(٥) ينظر: ابن العربي، نكت المحصول ص٢٩٦.

(٦) حكاه الجصاص، الفصول ١/١٠٢.

(٧) حكاه ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣/٣١٣.

(٨) حكاه: الجويني، البرهان ١/٢٢٠؛ وانظر: ابن العربي، نكت المحصول ٢٩٧، وابن عقيل، الواضح ٣/٣١٣.

(٩) حكاه ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣/٣١٣.

القول الثاني: نفي وجود صيغ العموم: مذهب «الواقفية»، إشارة إلى نفيهم وجود صيغة للدلالة على العموم، والقول بالتوقف فيها:

وهو قول المرجئة والأشاعرة[(١)].

فليس ثَمَّ صيغة يقتضي مجردها العموم، بقطع النظر عن القرائن، وحقيقة قولهم إنكار الصيغة[(٢)].

والقائلون بأنه لا صيغة للعموم من الأشاعرة، على مذهبين[(٣)]:

الأول: إن اللفظ مشترك بين العموم والخصوص كسائر الأسماء المعينة: وتوقف الألفاظ الصالحة له حتى يدلّ دليلٌ. نُسب للأشعري والباقلاني، ومحققي الأشاعرة، وأكثر الواقفية[(٤)].

الثاني: إن اللفظ مبهمٌ لا يدل على شيء إلا بقرينة: يُستفاد منها معنى العموم بالقرائن[(٥)].

القول الثالث: ليس للعموم صيغة تخصه، وأن الصيغ موضوعة للخصوص

---

(١) ينظر: الباقلاني: التقريب والإرشاد ٣/٦٣، وتمهيد الأوائل ص٣٧٥، والانتصار للقرآن ٢/٦٧١، والجويني، البرهان ١/٢٦٨، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٢٠٧، وابن عقيل، الواضح ٣/٣١٣-٣١٤، والغزالي، المنخول ص١٣٨، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٦/٤٤١، ومنهاج السنة النبوية ٥/٢٩٣-٢٩٤، والمسودة ص٨٩.

(٢) انظر: الباقلاني، الانتصار ٢/٦٧١، والآمدي، أبكار الأفكار ٢/٤٩١، والزركشي، تشنيف المسامع ٢/٤٩٠.

(٣) حكاه ابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٢٠٧؛ وآل تيمية، المسودة ص٨٩، والجويني، البرهان ١/٢٠٠-٢٠١.

(٤) ينظر: الباقلاني: التقريب والإرشاد ٣/١٨، والانتصار للقرآن ٢/٧٧٦، والتلخيص ٢/١٩، والغزالي، المنخول ص١٣٨-١٣٩، وابن تيمية: المسودة ٨٩، والزركشي، تشنيف المسامع ٢/٤٩٠-٤٩١.

(٥) حكاه الآمدي، الأبكار ١/٣٧٠، و٢/٤٩١ و٣٢٢، والزركشي، تشنيف المسامع ٢/٤٩٠، واللامشي، أصوله ص١٢١.

وهو أقل الجمع: «أصحاب الخصوص». وإليه ذهب الثلجي[١] وأبو هاشم[٢]، وابن المُنتاب[٣] من المالكية[٤].

ويقولون: ليس للعموم صيغة تخصه، وما ذكر من الصيغ موضوع للخصوص، وهو أقل الجمع، إما اثنان أو ثلاثة، ولا يقتضي العموم إلا بقرينة تقتضي تعديها عن أقل المراتب[٥].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: العموم له صيغة. بالآيات الدالة على أن الصيغة دالة بمجردها على الاستغراق، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]، تمسكًا بقوله تعالى: ﴿فَٱسْلُكْ فِيهَا﴾ [المؤمنون: ٢٧]، وقوله: ﴿مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾ [هود: ٤٠]، فأجابه جواب تخصيص لا جواب نكير عليه ما تعلق به من العموم، فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦]، فدل على أن اللفظة تفيد العموم، ولولا دليل أخرج ابنه من أهله؛ لكان داخلا تحت اللفظ[٦].

---

(١) هو محمد بن شجاع الثلجي الفقيه، من أصحاب بشر المريسي المعتزلي، له: المناسك، وتصحيح الآثار، توفي ٢٦٦هـ. ينظر: ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه ١/ ٥٨٨، والقرشي، الجواهر المضية ٢/ ٦١.

(٢) حكاه ابن عقيل، الواضح ٣/ ٣١٤، وآل تيمية، المسودة ص٨٩، والزركشي، البحر المحيط ٣/ ١٤.

(٣) هو عبيدالله بن المنتاب المالكي البغدادي، أبو الحسن، المعروف بـ«الكرابيسي»، له: مسائل الخلاف والحجة لمالك (٢٠٠) جزء، توفي في القرن الرابع. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب ١/ ٤٦٠، ٤٦١، ومخلوف، شجرة النور الزكية ١/ ١١٥.

(٤) الزركشي، البحر المحيط ٣/ ١٤.

(٥) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣/ ٣١٤؛ وآل تيمية، المسودة ص٨٩، والزركشي، البحر المحيط ٣/ ١٤.

(٦) ينظر: السمعاني، القواطع ١/ ٢٥٣، وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣/ ٣١٤.

واستدلوا: بقول النبي ﷺ قال: «فإذا صلى أحدكم، فليقل: (**التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)، فإنكم إذا قلتموها أصابت كلَّ عبد لله صالح في السماء والأرض**»[1].

فأفاد أن لفظ «الصالحين» يفيد في اللغة العموم، لقوله «كل عبد لله صالح».

يقول ابن دقيق: «"أصابت كل عبد صالح" دليل على أن للعموم صيغة، وأن هذه الصيغة للعموم، كما هو مذهب الفقهاء، خلافًا لمن توقف في ذلك من الأصوليين»[2].

قال الطوفي: «وحسبك به [صلى الله عليه وسلم]؛ من أهل اللغة والفذلقة»[3].

وأجمع أهل اللغة على أن الكلام مفرد ومثنى وجمع، فقد وضعوا للجمع صيغة، وهو مقطوع به من لسان العرب[4].

وأجمع الصحابة ﷺ على الاستدلال بألفاظ العموم قولًا وعملًا[5].

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب التشهد في الآخرة) ١/٦٦٢، رقم (٨٣١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة) ١/٣٠١، رقم (٤٠٢)، من حديث ابن مسعود ﷺ.

(٢) ابن دقيق، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ص٣٠٧، ونحوه: ص٩٨.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة ٢/٤٨٢-٤٨٣.

(٤) ينظر: اللامشي، في أصول الفقه ص١٢٢، وأيضًا: البغدادي، الفقيه والمتفقه ١/٢٢٤، والغزالي، المنخول ص١٣٩، والجصاص، الفصول في الأصول ١/١٠٣-١٠٤، وابن دقيق، إحكام الأحكام ص٣٠٧.

(٥) ينظر: ابن عقيل، الواضح ٣/٢١٧، واللامشي، أصول الفقه ص١٢٣-١٢٤، وابن برهان، الوصول إلى الأصول ١/٢١١، والنووي، شرح صحيح مسلم ١/٢٨١، والهندي، نهاية الوصول ٤/١٢٧٢.

واستدل **أصحاب القول الثاني**: بأنهم لا يجدون في كتاب الله تعالى صيغة للعموم يراد بها الاستيعاب إلا قليلاً، نحو قوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فلو كانت هذه الصيغة موضوعة للعموم لأفادت العموم أينما وجدت؛ لأن الموضوع لشيء لا ينفك عنه، والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الإنسان: ٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [يوسف: ٢] والمراد به الخصوص دون العموم، واللفظ لفظه الإخبار، فلو كانت الصيغة موضوعة للعموم لكان الأمر بخلافه(1).

واعترض: بأن أكثر العمومات محفوظة، وإنما الغلط عندما يُظَنُّ في لفظة ما أنها من قبيل العام وإنما هي من قبيل العام المخصوص(2).

أما استدلالهم بالأسماء المشتركة، فهي ألفاظ معدودة، كقولهم: حيوان، لون، وعين، وأمثال ذلك، فلا يكون مسوغًا للتوقف عن سائر الأشياء التي لها ظواهر معلومة(3).

واستدل **أصحاب القول الثالث**: بأن دخول الثلاث في اللفظ يقين، وما زاد فلا يثبت دخوله بالشك(4). واعترض: بأنه يحسن أن يستثنى من هذه الصيغ والألفاظ الثلاثة والأكثر، ومحال أن تكون الصيغة موضوعة لثلاثة؛ ويستثنى جميعها وأكثر منها. ولو كانت الصيغة بإطلاقها تقتضي الثلاثة؛ لما جاز استثناء الثلاثة، كما لو قال: اقتل ثلاثة من المشركين إلا ثلاثة(5).

واعترض كذلك: بحسن الجري على موجب العموم، فإذا قال من دخل

---

(1) ينظر: اللامشي، أصول الفقه ص١٢٦، والقرافي، شرح تنقيح الفصول ص٢٢٦، وأيضًا: السمعاني، القواطع ١/٢٥٠.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٦/٤٤٢-٤٤٥.

(3) السمعاني، القواطع ١/٢٥٨-٢٥٩.

(4) حكاه الإمام السمعاني عنهم، كما في القواطع ١/٢٦٥.

(5) ينظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه ٣/٣٤٢، والقرافي، شرح تنقيح الفصول ١/٢٢٩.

داري فأعطه درهمًا، يحسن من العبد إعطاء كل داخل، والعتب على ترك بعض الداخلين، والثواب إذا فعل الجميع والعقاب إذا ترك البعض[1].

وأما دعوى الشك فيما زاد على الثلاث: فمحال أن يقال إن بعض ما يصلح له اللفظ يقين، وبعضه مشكوك، لأنه لما تناول كل الأعداد على وجه واحد فلم يجز التفريق بوجه ما[2].

الراجح:

إنّ العموم له صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعًا، وهو ما رجّحه الإمام السمعاني رحمه الله، وهو الذي تشهد له أدلة الكتاب والسنّة، والإجماع، وعمل الصحابة رضي الله عنهم، ومن بعدهم من أئمة الدين والفقه، وعليه إجماع أهل اللغة، إضافة إلى أن الخلاف حادث بعد القرون الأولى.

ومما يضعف القول بالتوقف أو الإنكار، أن هذا الرأي إنما جنح إليه إمام الأشاعرة في سياق النقاش والإلزام من قبل الوعيدية، كما قرر ذلك غير واحد من أتباعه، فاضطروه إلى أن ينفي الصيغة عن العموم، ويطرد المسألة.

فالخلاف بهذا في مبدئه كلامي، ونتيجة هذا الإلزام طرد مذهبه في اللغة وعلم أصول الفقه؛ ليسلم الرد على الوعيدية، وقد كان بإمكان أبي الحسن وأتباعه استثناء الدليل المعين والخاص الذي استدلوا به، أو يؤول ذلك بمعنى مخصوص بقرينة -وهم ذوو براعة في هذا الأمر- لا أن يمنعوا ذلك في جميع الصيغ، ثم يدعمون ذلك بمذهبهم في الكلام النفسي.

---

(1) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول ١/٢٢٨-٢٢٩.

(2) ينظر: السمعاني، القواطع ١/٢٦٩.

نوع الخلاف وثمرته:

بعد هذا الخلاف الكبير الذي دارت رحاه بين أرض الأصول والنمة والكلام؛ يُنتظر من القائلين بأن العموم له صيغة أو مخالفيهم من نفاة الصيغة من الواقفية، أو أرباب الخصوص، أن يكون له أثر في أرض الفروع وبيئة الفقه، ليكون الخلاف معنويًا، لكن الأمر في الواقع خلاف ذلك، فإن الخلاف دائر في بيئة المناظرات والردود والتصور، ولم تجدهم يعطلون العمل بالعمومات في فروع الفقه.

والسبب أن إشكالية صيغة العموم ليست أصولية أصيلة، أي أنها لم تنشأ لاعتبارات ذاتية فرضتها طبيعة المنهج الأصولي من الداخل، ولهذا فإن القائلين بالوقف في الحقيقة ليس لهم في الفروع الفقهية رأي أوقفوا فيه النص دون عموم أو خصوص، بمعنى أنها أبحاث نظرية[1].

فالفقهاء من الواقفية كانوا كغيرهم من الفقهاء يُعملون العموم إذا دلّت عليه أدلة من غير الصيغة نفسها؛ لأنهم ينكرون وضعها أو يشكّون فيه، أما أرباب العموم فكانوا يأخذونه غالبًا من الصيغة نفسها بقطع النّظر عن القرائن، وإذا وردت هذه القرائن فهي مؤكدة عندهم للعموم، ونافية لاحتمال التخصيص، فهم لا ينكرون احتمال صيغة العموم للتخصيص، وإنما ينكرون إخراج لفظ العموم عن مفهومه، والتوقف فيه بغير دليل[2].

(1) ينظر: صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط٤، ٢/٣٩، والشيوي، علاقة علم أصول الفقه ص٤٧٢.

(2) ينظر: ابن حزم، الإحكام ٣/١٠٤، والشيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام ص٤٧٢.

الفصل الخامس

نقد آراء المتكلمين في مباحث الاجتهاد والتقليد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأثر الكلامي في الاجتهاد.

المبحث الثاني: الأثر الكلامي في التقليد.

تمهيد

أولى الأصوليون قضية الاجتهاد والتقليد عناية فائقة، وغدت من مباحث علم الأصول؛ فهي تُعنى بذكر الاجتهاد، وشرائطه، وأقسامه، وحكمه، ومَنْ المجتهد، وهل كل مجتهد مصيب؟ وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بمباحث الاجتهاد، أما التقليد، فقد عني الأصوليون فيه بتعريف التقليد وحكمه، وغير ذلك من المباحث.

والذي يعنينا في هذه المباحث ما تأثّر منها بالخلاف الكلامي، أو بُني على المقدمات الكلامية؛ وقد تحقّق ذلك في قضيتين من الأهمية بمكان، وللإمام أبي المظفّر اعتناء بهما: تصويب المجتهدين، والتقليد في أصول الدِّين، وهما من مواطن التَّماسِّ الكلامي الأصولي، وهما محل بحث هذا الفصل.

المبحث الأوّل
الاجتهاد

وفيه مطلب واحد، وهو:

تصويب المجتهدين:

تناول الأصوليون مسألة تصويب المجتهدين، وطال البحث فيها، نقاشًا وردًا وإيرادًا، وهي مسألة من رحم الأصول، منشأ وتطبيقًا، لكن المتكلمين خاضوا فيها -وأكثروا- لضبط نوعية الخلاف العقدي، فكل طائفة تريد تحديد نوعية ما انفردوا به أو وافقوا فيه فريقًا من المختلفين.

ولعل مواطن التماس الكلامي الأصولي في قضية تصويب المجتهدين: التمثيل والاستشهاد؛ ففي ثنايا حجاج المتكلمين في الأصول كان بروز التطبيق على قضايا كلامية من خارج علم الأصول، وسيأتي ذلك كله، بإيجاز.

نقد الإمام السمعاني:

يرى تَعَلِّلهُ أنّ المصيب واحد، وأنّ الحق عند الله واحد وما عداه خطأ، وأنّ الناس مأمورون بطلبه، مكلّفون بإصابته، فإذا اجتهدوا وأصابوا حُمدوا وأُجروا، وإنْ أخطأوا عذروا ولم يأثموا، إلا أن يقصروا في أسباب الطلب،

وهذا هو الحق، وما سواه باطل، ثم تقول: إنه مأجور في الطلب إذا لم يقصر، وإن أخطأ الحق، ومعذور على خطئه وعدم إصابته للحق[1].

وانتقد ثمة القول بإصابة المجتهدين، ورآه مؤديًا إلى خرق الإجماع، وتخطئة الأمة، فيقول: «وعندي أن هذا القول يؤدي إلى أن يعود على الإجماع بالخرق، وعلى الأمة بالتخطئة؛ لأن الاجتهاد شيء معهود من لدن أصحاب النبي ﷺ ورضي عنهم إلى أيامنا هذه، وقد أجمعوا على تخطئة بعضهم بعضًا، ويرتقون عن هذه الدرجة، وينسبون مخالفتهم إلى القول بالباطل، واعتقاد غير الحق على الإطلاق من غير تحاشٍ وامتناع». ويذكر ثمة أن المتكلمين هم أكثر من يقرر هذا القول، وهم «الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم، وعلى منصبه في الدين، ومرتبته في مسالك الكتاب والسُّنَّة، وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة . . .»[2].

والدافع لهذا النقد كونه مؤديًا إلى اعتقاد الأقوال المتناقضة في أحكام الشرع، وأن يكون الشيء حلالاً وحرامًا، واجبًا مباحًا، صحيحًا فاسدًا، موجودًا، والكل عند الله تعالى صواب وحق؛ ثم يؤدي قوله إلى خرق الإجماع والخروج على الأمة، وحمل أمرهم على الجهل وقلة العلم، وأن ذلك الذي وصلوا إليه حق عند الله تعالى وضده حق وقوله صواب، وقول مخالفيه صواب، فيكون سعيه وكدُّه شبه ضائع، وثمرته كلا ثمرة وفائدته كلا فائدة»[3].

وبلغة علم الكلام فإن الخلاف هنا إنما هو انعكاس للموقف من العلاقة بين الخطأ والإثم، والتحسين والتقبيح العقليين، وغيرها، وذلك كالآتي:

---

(1) السمعاني، القواطع ٣/١١٨٦.

(2) السمعاني، المرجع السابق ٣/١١٩٨-١٢٠٠.

(3) المرجع السابق ٣/١٢٠٠-١٢٠١.

الأول: الموقف من العلاقة بين الخطأ والإثم:

فبعض المعتزلة[1]، ونفاة القياس[2] يرون أنّ الحق واحد وما عداه خطأ وإثم، والمخطئ غير معذور فيقولون: إن المصيب واحد في كل مسألة أصلية وفرعية، وكل من سوى المصيب فهو آثم لأنه مخطئ، والخطأ والإثم عندهم متلازمان[3]. وهذا قول بشر المَرِيسي[4]، وكثير من المعتزلة البغداديين[5].

وذكر ابن تيمية أن هذا القول إنما ابتدعه بعض أهل الكلام؛ من المعتزلة، ونحوهم من معتزلة البصرة؛ كأبي علي، وأبي هاشم، واتبعهم عليه طائفة من الأشعرية؛ كأبي الباقلاني والغزالي وغيرهما، كما ابتدع طائفة من أهل الكلام من معتزلة بغداد وغيرهم أن كل مخطئ فإنه آثم معاقب، وأصل القولين واحدٌ، وهو: ملازمة الخطأ والإثم، ثم الأولون قال: والإثم مرتفع في مسائل الاجتهاد فيرتفع الخطأ. والآخرون قالوا: والخطأ موجود فيكون موجودًا. فهو أصل تفرّدوا به، فخالفوا أهل السُّنَّة والجماعة، وهو الملازمة بين الوقوع في الخطأ والإثم، وما تفرّع عليه من تعميم التصويب أو تأثيم كل مخطئ[6].

---

(1) ينظر: الجشمي، عيون المسائل ص٢٤٣.

(2) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/٢١٢٩.

(3) ينظر: الجشمي، عيون المسائل ص٢٤٣، والآمدي، الإحكام ٥/٢١٢٩.

(4) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي، مولى زيد بن الخطاب، وحكي عنه أقوال شنيعة ومستنكرة، كفّره أكثرهم لأجلها، توفي ٢١٨هـ. ينظر: البغدادي، تاريخ بغداد ٧/٥٦، والقرشي، الجواهر المضية ١/١٦٤.

(5) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/٤٠٥، والآمدي، الإحكام ٥/٢١٢٩، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٥/٨٤-٨٦، الهندي، نهاية الأصول ٩/٣٨٤٢، والسبكي، الإبهاج ٣/٢١١.

(6) ينظر: ابن تيمية، الرد على من قال كل مجتهد مصيب، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم ص١٤٥٢-١٤٥٣.

الثاني: مسألة صفة حاكمية الله تعالى:

فقد بنى الأشاعرة قولهم بتصويب المجتهدين على القول بأنه ليس لله تعالى حكم معين في الواقعة التي لا نص فيها قبل الاجتهاد، وأن حكم الله تبع لظن المجتهد. وهذا لا يستقيم مع تقريرهم أن الأحكام قديمة[1].

الثالث: الموقف من التحسين والتقبيح العقليين:

فالقول بتصويب المجتهدين يتساوق مع نفي الأشاعرة للتحسين والتقبيح العقليين.

يقول أبو بكر ابن العربي: «واحتج من قال: الحق في قول أحدهما بأن النازلة إذا وقعت، وقال أحد المجتهدين: هي حلال، وقال الآخر: هي حرام، فلا يجوز أن يكونا مصيبين؛ لأن ذلك يؤدي إلى محال، وهو اجتماع التحليل والتحريم في عين واحدة. وهذه عمدتهم التي يعتقدون قوتها، وهي لا تساوي أن تُسْمَع. والجواب عنها أن نقول: الدليل في المسألة أن التحليل والتحريم ليسا بصفات للمُحلَّلات ولا للمحرَّمات؛ وإنما هي عبارات عن قول الشارع فيما شرع، وعن قول المفتي فيما أفتى، وذلك كالنبوة ليست بصفة ذاتية للنبي؛ وإنما هي عبارة عن مكاشفته بالوحي، فإذا أدى الناظرَ النَّظرُ إلى تحليل عين لم يتعلق بالعين من ذلك وصف؛ وهو مطلوب بالعمل باجتهاده وبما أدى إليه نظره، وإن نظر آخر، فأداه نظره إلى تحريمه عمل أيضًا على مقتضى اجتهاده، ولم يتعلق بالعين من قوله شيء»[2].

وهذا ظاهر جدًا في بنائه على القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين، ونحوه الغزالي، حيث يقول في مطلع الرد: «والجواب أن هذا كلام فقيه سليم

---

(1) ينظر: الإسنوي، نهاية السول ص٨٢٤-٨٢٥.

(2) نكت المحصول، ص٥٢٤-٥٢٥.

القلب، جاهل بالأصول، وبحدِّ النقيضين، وبحقيقة الحكم، ظانًا أن الحل والحرمة وصف للأعيان . . .»[1].

ومع هذا فإن القول بالتصويب يُفضي إلى محال، حيث يجعل الشَّيء ونقيضه حقًّا، ويلزم اجتماع الضدين في بعض المسائل الاجتهادية[2].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: تصويب المجتهدين:

١) العلاقة بين الخطأ والإثم.

٢) صفة حاكمية الله تعالى.

٣) التحسين والتقبيح العقليان.

تحرير محل النزاع:

تشعَّب الخلاف في المسألة إلى عدة محاورَ، وبقسمة حاصرة للأقسام يتَّضح محلُّ النزاع:

أولًا: الاجتهاد في العقليات المحضة:

ونعني بها: المسائل التي لا يتوقف ثبوتُها على دليل سمعي، مثل حدوث العالم. فالمصيب من المجتهدين فيها واحد بالاتفاق، وليس كل مجتهد فيها مصيبًا، لعدم إمكان الجمع بين النقيضين. وخالف في ذلك الجاحظ، والعنبري[3].

---

(١) المستصفى: ٢/٤١٦.

(٢) ينظر: ابن العربي، نكت المحصول ص٦٢٤، وابن قدامة، الروضة ٢/٤٢٥، والسمعاني، أصول الفقه ص٤٦٣-٤٦٤.

(٣) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين، العنبري، قاضي البصرة وخطيبها. توفي ١٦٨هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ١٩/٢٤٤، وابن حجر، تهذيب التهذيب ٧/٧.

وذكر أن خلافهما في المسائل المختلف فيها بين المسلمين، ولا تكفير فيها، لأن الأدلة فيها ظنية[1].

ثانيًا: الاجتهاد في أصول الدِّين:

ويُعنى بها: المسائل الاعتقادية التي ورد النقل بها، فالحق فيها واحد، والمخطئ فيها آثم بالاتفاق، وقوله باطل[2].

واعتبر الغزالي الاجتهاد في «المسائل الكلامية المحضة» من العقليات المحضة[3].

ثالثًا: الاجتهاد في الأصوليات:

ويُعنى بها: مسائل علم أصول الفقه، وتنقسم لقطعية كحجية الإجماع، والحق فيها واحد، والمخالف آثم مخطئ، وظنية كالإجماع السكوتي[4].

رابعًا: الاجتهاد في الفقهيات:

وقد قسمها بعض العلماء إلى:

١- مسائل فقهية ضرورية (القطعية): فهي التي يعرفها كل مسلم، ولا يحل

---

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/٢٢٤، وبادشاه، تيسير التحرير ٤/١٧٩، والإسنوي، نهاية السول ص٨٢، ومقرن، تعدد مظاهر الحق، م. الشريعة، الكويت ص٣٦١، والخضري، أصول الفقه ص٤٢٩، قال الزركشي: «ولا عبرة بخلاف عبدالله بن العنبري، قاضي البصرة، قال ابن برهان: ولعله أراد أنه معذور في اجتهاده، ولكنه عبر عنه بالمصيب». وقال علاء الدين البخاري: «لم يرد به أن ما اعتقده كل مجتهد في المسائل الكلامية مطابق للحق؛ إذ يلزم منه أن يكون القرآن مخلوقًا وغير مخلوق... وإنما أراد به نفي الإثم والخروج عن عهدة التكليف». ينظر: البخاري، كشف الأسرار ٤/١٧، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/٤٢٠، والزركشي، سلاسل الذهب ص٤٤٢.

(٢) ينظر: الشيرازي، التبصرة ص٤٩٧، والجشمي، عيون المسائل ص٢٤٣، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/٤١٥، والبخاري، كشف الأسرار ٤/١٧.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/٣٤٩.

(٤) ينظر: المرجع السابق ٢/٣٩٩، والزركشي، البحر المحيط ٦/٢٤٠، والشمبوي، علاقة علم أصول الفقه ص٦٧٥.

جهلها، لأنها من ضروريات الملة، كفرضية الصلاة، فالحق فيها واحد، لا يحل خلافه، والمخالف فيها آثم[1].

٢- **مسائل فقهية غير ضرورية (الظنية)**: فهي المسائل الفرعية التي ليس عليها دلالة قاطعة، وإنما عليها دليل ظني، كالترتيب في الوضوء، فالخلاف فيه، ولا إثم على المخطئ فيه إذا استوفى اجتهاده الشروط[2].

وهذا الذي وقع الخلاف فيه، على أقوال:

القول الأول: إنَّ المصيب واحد، وأنَّ الحق عند الله واحد وما عداه خطأ:

وهو قول الجماهير، كأبي حنيفة[3]، والشافعي[4]، وأحمد[5]، ونقل الأشعري[6]، وأكثر أتباع الأئمة الأربعة من الحنفية[7]، والمالكية[8]، والشافعية[9]، والحنابلة[10].

---

(١) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/٤٠٠، والآمدي، الإحكام ٥/٢١٣٠-٢١٣١، وأمير بادشاه، تيسير التحرير ٤/١٩٤.

(٢) ينظر: بادشاه، تيسير التحرير ٤/١٩٦، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/٤١٥، والإسنوي: نهاية السول ص٨٢٣، والتمهيد ص٤٣١.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/٢١٣٤، والبخاري، كشف الأسرار ١/٨.

(٤) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/١١٧٨، والآمدي، الإحكام ٥/٢١٣٤، والزركشي، سلاسل الذهب ص٤٤٣.

(٥) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/٢١٣٤، وابن تيمية، المسودة ص٤٩٧.

(٦) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/٢١٣٤.

(٧) ينظر: البزدوي، أصول البزدوي ص٢٧٨، والبخاري، كشف الأسرار ٤/١٧.

(٨) ينظر: الباجي، إحكام الفصول ص٨٠٧-٨٠٨.

(٩) ينظر: النووي، روضة الطالبين ١١/١٥٠، والزركشي، سلاسل الذهب ص٤٤٣.

(١٠) ينظر: ابن تيمية، الرد على من قال كل مجتهد مصيب ص١٤٤٣، وله أيضاً: مجموع الفتاوى ١٩/١٢٣، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ٤/٤٨٩.

وقد ذهب أبو بكر الأصم[1]، وبشر المريسي، وابن علية[2]، ونفاة القياس، كالظاهرية والإمامية[3] إلى أنَّ الحق واحد وما عداه خطأ وإثم.

فيرون أنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين، وعليه دليل قاطع، وما عداه خطأ، والمخطئ غير معذور، وأن الخطأ فيه كالخطأ في أصول الدِّين. فيقولون إن المصيب واحد في كل مسألة أصلية وفرعية، وكل من سواه آثم لأنه مخطئ، والخطأ والإثم عندهم متلازمان. وهذا قول بشر وكثير من المعتزلة البغداديين[4].

القول الثَّاني: إن كل مجتهد مصيب:

وهؤلاء اختلفوا فيما بينهم على مذهبين:

المذهب الأوَّل: مذهب مقتصدة المصوبة، وهو القول «بالأشبه»: إنَّ كل مجتهد مصيب وإنْ كان الحق في واحد:

وهو قول أبي يوسف[5]، ونُسب لأبي حنيفة[6]، ونُسب للشافعي[7].

---

(١) هو عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم المعتزلي. توفي نحو ٢٢٥هـ. ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ١٠/١٦٩؛ وابن حجر، لسان الميزان ٣/٤٢٧.

(٢) ينظر: الجشمي، عيون المسائل ص٢٤٣. وابن علية هو: إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم، وله مصنفات في الفقه. توفي ٢١٨هـ. ينظر: البغدادي، تاريخ بغداد ٦/٢٠، وكحالة، معجم المؤلفين ١/١٤.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/٢٣٩.

(٤) ينظر: الجشمي، عيون المسائل ص٢٤٣، والآمدي، الإحكام ٥/٢٣٩، وابن تيمية، منهاج السنة ٢/٨١-٨٥.

(٥) حكاه الزركشي، سلاسل الذهب ص٤٤٣.

(٦) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٠٧، والسمعاني، القواطع ٣/١١٧٩، والآمدي، الإحكام ٥/٢٣٤.
وفسِّر مذهب أبي حنيفة: «كل مجتهد مصيب»، أنه أراد به في حق العمل، أي يجوز له العمل بما أداه إليه اجتهاده ويؤجر عليه، وإن كان خطأ عند الله تعالى. أو أراد أن كل مجتهد مصيب في المقدمات، ولكنه يقع في الخطأ بعد ذلك، إذ أصاب الحق غيره. ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٤/١٦.

(٧) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/٢٣٤، والزركشي، سلاسل الذهب ص٤٤٤.

المذهب الثاني: مذهب غلاة المصوِّبة: إنَّ كل مجتهد مصيب وأنَّ الحق يتعدد:

وهو مذهب المعتزلة[1]، كأبي الهذيل والجبائي وابنه أبي هاشم[2]، ونقل عن الأشعري[3]، واختاره الباقلاني[4]، والغزالي[5]، قال ابن العربي: «وهو قول العلماء»[6].

يقول الغزالي: «وهو الذي نقطع به ونخطئ المخالف فيه: أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله»[7].

الأدلة:

استدل **أصحاب القول الأول**: على أنَّ المصيب واحد وأنَّ الحق واحد: بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩]. فلو كانا مصيبَيْن لما خصَّ سليمان بفهم الحكم؛ لأن داود ﷺ قد فهم من الحكم غير ما فهم سليمان؛ وهذا الحكم كان بالاجتهاد إذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه، ولما جاز لداود الرجوع إلى قوله[8].

واعترض عليه: بأن هذا شريعة من قبلنا؛ ويجوز أن لم يكن داود

(١) حكاه الزركشي، سلاسل الذهب ص٤٤٢.
(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/ ٢١٢٢، وحكاه السمعاني، القواطع ٣/ ١١٩٧.
(٣) الزركشي، سلاسل الذهب ص٤٤٢.
(٤) الآمدي، الإحكام ٥/ ٢١٣٢.
(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/ ٤١٠.
(٦) ابن العربي، نكت المحصول ص٢٣٥.
(٧) الغزالي، المستصفى ٢/ ٤١٠.
(٨) ينظر: السمعاني القواطع ٣/ ١١٨٤-١١٨٥، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/ ٤٢٠، والبخاري، كشف الأسرار ٤/ ٢٦.

وسليمان عليهما السلام مصيبين، وذلك شريعتهما، وأما في شريعتنا فيكون كل مجتهد مصيبًا[1].

واستدلوا: بأن رسول الله ﷺ قال: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**»[2]. فقد أخبر بأن في المجتهدين من يصيب وفيهم من يخطئ، وذكر حكم المخطئ والمصيب، ولو كانا مصيبين كلهم لم يكن لهذا التقسيم معنى، وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطئ ويؤجر دون أجر المصيب[3].

واستدلوا: بإجماع الصحابة رضي الله عنهم على أن جميع المجتهدين ليسوا مصيبين، وأن بعضهم مخطئ وبعضهم مصيب: فقد اتفقوا على الاجتهاد في المسائل، وأنكر بعضهم على بعض، وخطأ بعضهم بعضًا[4].

واستدل **أصحاب القول الثاني** على أن كل مجتهد مصيب: بأن المجتهدين قد كلفوا إصابة الحق؛ لأنهم لما كلفوا الفتوى بغالب الرأي، بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، فكان تكليفًا بإصابة الحق؛ إذ ليس بعد الحق إلا الضلال، والشرع منزه عن أن يكلف بالضلال والخطأ، فعلم أنهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الرأي مكلفون بإصابة الحق، ولا يتحقق التكليف بالإصابة بالنظر إلى وسعهم إلا بأن يجعل الحق متعددًا؛ إذ لو لم يكن متعددًا، وكان واحدًا لم يكن في وسع كل واحد إصابته لغموض طريقه وخفاء دليله؛ فكان التكليف

---

(١) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/١١٨٥.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه»، (كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد) ٩/١٠٨، (٧٣٥٢)، ومسلم في «صحيحه»، (كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد) ٣/١٣٤٢، (١٧١٦)، عن عمرو بن العاص رضي الله عنه.

(٣) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/١١٨٥، والإسنوي، نهاية السول ص٨٢٥، وابن قدامة، روضة الناظر ٢/٤٢٢.

(٤) ينظر: السمعاني، القواطع ٣/١١٨٦، والآمدي، الإحكام ٥/٢١٣٨، والبخاري، كشف الأسرار ٤/١٧، و٢٢.

بالإصابة حينئذٍ تكليف ما ليس في الوسع، وإذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق[1].

وهذا يُردّ عليه: بأنهم مكلّفون بسلوك طريق الاجتهاد، وليس بأن يصيبوا في كل مسألة، فمن وصل إلى الحق أصاب أجرين ومن أخطأ أصاب أجرًا، فليس تكليفًا لازمًا بالإصابة بقدر ما هو أمر بتحري شروط الاجتهاد وعدم القول بلا علم، وليس تكليفًا بما ليس في الوسع، فالحق له علامات وأدلة، وليس كما ذكر في الاستدلال بالتمثيل بمسألة غامضة دليلها خافٍ والوصول للحق فيه ليس في الوسع، وهذه من أندر ما يكون في الشريعة.

واعترض عليه أيضًا: بأن القول بتعدد الحق شرع لطريق الإباحة والهوى: فإنه لو كان الحق حقوقًا لجاز للعامي المقلد أن يختار من كل مذهب ما يهواه نفسه، كما أن الله تعالى لما أثبت الكفارة في باب اليمين أنواعًا، كان للعبد الخيار بينهما على ما يهواه بلا دليل. ومن أباح هذا فقد شرع طريق الإباحة، وبنى الدين على الهوى، والله تعالى ما نهج الدين إلا على طريق غير الهوى، من نص ثابت أو قياس شرعي[2].

الراجح:

إنّ المصيب واحد. وقد تضافرت الأدلة بذلك كتابًا وسنة وإجماعًا ومعنى. ومن لاحظ واقع أقوال النبي ﷺ وأقضيته، وفعل أصحابه ﷺ بان له أن المصيب واحد، وقد سمى أحد المجتهدين مصيبًا، وأن حكم الله واحد، ومن عداه مخطئ.

ومن ذلك، حديث بريدة ﷺ، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرًا على جيش، أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، وفيه: «وإذا حاصرت أهل حصن

---

(1) ينظر: البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٤/١٩.

(2) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة ص٤٠٩-٤١٠، والسمعاني، قواطع ٣/١١٩٤.

فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[1]. فأفاد أن حكم الله قد يصيبه الإنسان وقد يخطئه.

وحديث أم سلمة رضي الله عنها: أن رسول الله ﷺ قال: **«إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمن قضيتُ له بحق أخيه شيئًا بقوله، فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها»**[2]. فحكم الله لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين أو تساويهم[3].

وأورد على مذهب المصوبة أن أوّله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء: يجعل الشيء ونقيضه حقًا، وبالآخرة يخيِّر المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار أطيبها[4].

فلو كان الحق يتعدد للزم اجتماع الضدين في بعض صور الاجتهاد، كمن إذا طلق زوجته ثلاثًا، وهو ممن يرى الثلاث واحدة، وهي ممن يرى الثلاث ثلاثًا، فهل يقال له: لا تفارقها، ويقال لها: فارقيه؟! وكيف يكون كل من القولين حقًا في هذه الصورة؟![5].

ومما أورد على القول بتصويب المجتهدين أنه يترتب عليه طيّ بساط

---

(1) رواه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير: باب تأمير الإمام الأمراء) ٣/١٣٥٧، رقم (١٧٣١).

(2) رواه البخاري في «صحيحه» (كتاب الشهادات: باب من أقام البينة بعد اليمين) ٣/١٨٠، رقم (٢٦٨٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأقضية: باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة) ٣/١٣٣٧، رقم (١٧١٣).

(3) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ٢/٤٢٢.

(4) ينظر: ابن قدامة، الروضة ٢/٤٢٥، وابن تيمية، الرد على من قال كل مجتهد مصيب، م. العلوم الشرعية ص١٤٥.

(5) ينظر: ابن العربي، نكت المحصول ص٥٢٤، والسلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص٤٦٣-٤٦٤.

المناظرات في الفروع، لكون كل واحد منهما مصيبًا لا فائدة في نقله عما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه[1].

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في المسألة حقيقي، ويترتب عليه بعض المسائل، ومنها:

١- موقف المجتهد إذا تعارضت عنده الأدلة:

فالمصوبة قالوا: يتخيّر أحد القولين فيقضي به؛ لأن كلا منهما صواب. والقائلون بأن المصيب واحد، قالوا: يجب عليه التوقف حتى يترجح له أحد القولين، وإن حضر وقت العمل فله أن يُقلّد عالمًا آخر[2].

٢- إذا تعارضت فتوى عالمين، فما موقف المقلّد:

فالقائلون بأن كل مجتهد مصيب، قالوا: يتخير. والقائلون بأن المصيب واحد، قالوا: يأخذ بقول الأوثق منهما والأعلم، فإنْ تساويا، فالأورع منهما والأتقى، فإنْ تساويا سأل ثالثًا[3].

---

(١) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ٢/٤٢٦-٤٢٧.

(٢) ينظر: السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ص٤٦٣-٤٦٤.

(٣) المرجع السابق ص٤٦٣-٤٦٤.

المبحث الثاني

التقليد

وفيه مطلب واحد، وهو:

منع تقليد العامي في أصول الدِّين؟

حظي الخلاف في تقليد العامي في مسائل أصول الدِّين بتضافر التَّقريرين؛ الأصولي والكلامي، وطال الخلاف وتشعَّب، وأدلى كلٌّ بدلوه، وأثقل بقضايا كلامية.

يقول أبو المعالي: «اعلم أن هذا الباب يُرسم الكلام فيه في فنِّ الكلام، بيْد أن نذكر ما يقع به الاستقلال»[1]. ويفهم منه أصالته في علم الكلام، إلا أن له علاقة بعلم الأصول.

وسوف يدور الحديث هنا حول ما انتقده أبو المظفَّر رحمه الله.

نقد الإمام السمعاني:

يرى رحمه الله جواز تقليد العوام في أصول الدِّين، ونسب ذلك إلى أكثر الفقهاء، وانتقد المتكلمين وبعض الفقهاء المانعين للتقليد في أصول الدِّين.

---

(١) ينظر: الجويني، التلخيص في أصول الفقه ٣/٤٢٧.

واعتبر تكليف العوام وهم السواد الأعظم وبهم قوام الدين باعتقاد الأصول بدلائلها مشقة عظيمة وبلوى شديدة؛ لأنها من الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية، حتى إنها لتخفى على كثير من العقلاء»[1].

وفي سياق النقد يحذر من مسالك المتكلمين في هذا الباب، فيذكر أن إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي اعتقدوه، وساموا جميع المسلمين سلوك طريقهم، وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع. ويقطع بأن العوام لا يعرفون الدلائل ولا طرقها، وإنما شأنهم التقليد والاتباع المحض. وأنهم عرفوا أن العلماء قد قالوا ما قالوا عن حجة، فيكون اتباعهم للعلماء اعتقادًا عن دليل[2].

ثم يختم المسألة بأهمية العودة إلى منهج السلف ومجانبة مسالك المتكلمين، حيث يقول: «فعلى الطريقة التي ذكرتها ينبغي أن يتكل المسلم، ويعتمد عليه، ولا يغتر بزخارف القول، وليتبع طريقة السلف الصالح، والأئمة المرضية من الصحابة ﷺ، ومنهج التابعين بإحسان»[3].

فنقد الإمام السمعاني للمتكلمين المانعين للتقليد في أصول الدين، وخاصة قضية إيجاب النظر الكلامي في معرفة الله.

وعند تحليل ذلك يظهر أن المتكلمين بنوا القول في مسألة تقليد العامي في أصول الدين على قولهم بإيجاب النظر، فالآمدي رجح القول بالمنع من تقليد العامي، مستدلًا بوجوب النظر، وقال: «إن النظر واجب، وفي التقليد ترك الواجب، فلا يجوز»[4].

---

(١) يظر: السمعاني، القواطع ٣/ ١٢٣٣-١٢٣٥.

(٢) يظر: المرجع السابق ٣/ ١٢٣٣-١٢٣٤.

(٣) المرجع السابق ٣/ ١٢٣٦.

(٤) يظر للآمدي: الإحكام ٥/ ٣٣٩٤.

فالمتكلمون يرون أنه لا يسوغ لأحد أن يعول في معرفة الله تعالى، وما يجب له من الأوصاف، وما يجوز عليه، ويتقدس عنه؛ على التقليد، وكذلك جملة قواعد العقائد، بل يجب أن يستدل في هذه الأصول، وقالوا: «ولن تقع له العلوم فيها إلا عقب النظر الصحيح»[1].

الخلاصة:

أبرز المآخذ الكلامية تأثيرًا في مسألة: منع التقليد في أصول الدين:

- إيجاب النظر الكلامي.

تحرير محل النزاع:

اختلف العلماء في حكم تقليد العوام في أصول الدين، على قولين رئيسين، وذلك كالآتي:

القول الأول: جواز تقليد العامي في أصول الدين:

وهو مذهب أكثر الفقهاء[2]، واختاره عبيدالله العنبري[3]، ونسبه الغزالي والآمدي إلى الحشوية؛ تعريضًا بأهل الحديث[4].

القول الثاني: لا يجوز تقليد العامي في أصول الدين:

وهو مذهب المتكلمين وطائفة من الفقهاء[5].

---

(١) ينظر: الجويني، التلخيص في أصول الفقه ٣/ ٤٢٧-٤٢٨. وينظر: ابن تيمية، التسعينية ١/ ١٤٥-١٤٦.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٣٦٠-٣٦١، والشيرازي: شرح اللمع ٢/ ١٠٠٧، والسمعاني، القواطع ٣/ ٣٤٣، والكلوذاني، التمهيد ٤/ ٣٩٦، والغزالي، المنخول ص٤٥٢، وآل تيمية، المسودة ٤٥٧، والزركشي، البحر المحيط ٦/ ٢٧٧، وتشنيف المسامع ٤/ ٨٢-٨٥.

(٣) حكاه الآمدي، الإحكام ٥/ ٣١٩٣.

(٤) ينظر: الغزالي، المستصفى ٢/ ٤٦٣، والآمدي، الإحكام ٥/ ٣١٩٣.

(٥) ينظر: البصري، المعتمد ٢/ ٣٦٥، والبغدادي، الفقيه والمتفقه ٢/ ١٢٨، والشيرازي، اللمع -

فيرون أن العامي ليس له أن يُقلد في أصول الدِّين، ويجب عليه أن يعرف ما يعرفه من أصول الدِّين بالدليل؛ فالأحكام العقلية عندهم لا يجوز فيها التقليد، كمعرفة الصانع تعالى وصفاته ومعرفة الرسول ﷺ وصدقه، وغيرها[1].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول على جواز تقليد العامي في أصول الدِّين: بأدلة جواز التقليد عمومًا، كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وبدليل عقلي مفادُه: أن أدلة الأصول بها غموض وخفاء، ولا يمكن الاطلاع عليها إلا بعد ممارسة شديدة، لا تتهيأ لكثير من العامة؛ فتكليفهم بالاستدلال للأصول تكليف بالمحال ومشقة منفية[2].

واستدلوا: بأن النبي ﷺ والصحابة ﷺ لم يثبت عنهم الأمر بالاجتهاد والاستدلال والنظر، والصحابة لا يجتمعون على ترك الواجب إذ لو فعلوه لنقل عنهم الخوض فيه والمناظرة حوله كما نقل عنهم مثل ذلك في الفروع، بل نقل ما كان من ذلك في الأصول أولى[3].

واعترض: بعدم تسليم أن الصحابة ﷺ لم يستدلوا للمسائل الأصولية، ولم ينظروا فيها بدلالة أنهم آمنوا وتوقَّف غيرهم، وليس هناك ما يدعوا لذلك إلا أنهم استدلوا في المسائل الأصولية فقادهم الاستدلال إلى الإيمان[4].

= ص١٢٥، والجويني، التلخيص ٣/٤٢٧، والسمعاني، القواطع ٣/١٢٢٣، والآمدي، الإحكام ٥/٢١٩٣، والغزالي، المستصفى ٢/٤٦٣، وابن قدامة، روضة الناظر ٣/١٠٥٠-١٠٥١، والطوفي، مختصر الروضة [الشرح] ٢/٩٨٤، والخضري، أصول الفقه ص٤٣٦-٤٣٧.

(١) ينظر: البصري، المعتمد ٢/٣٦٥، والبغدادي، الفقيه والمتفقه ٢/١٢٨، والشيرازي، اللمع ص١٢٥.

(٢) ينظر: ابن تيمية، المسودة ص٤٦١.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/٢١٩٦، والزركشي، البحر المحيط ٦/٢٧٧.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام ٥/٢١٩٧، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٣/٣٤٣، والشثري، الأصول والفروع ص٥٤٠.

وأيضًا: فعدم نقل المناظرة بينهم في ذلك لعدم كثرته؛ فهم أصحاب أذهان صافية وفطر سليمة وعقول مستقيمة، ونصوص الشرع عندهم مقطوع بها، ومن ثم لم تكثر المناظرة بينهم في ذلك، والنقل من الشيء إنما يحصل إذا كثر[1].

واستدل أصحاب القول الثاني بالمنع من التقليد في أصول الدين: بأدلة ذم المشركين أو نهيهم عن تقليد آبائهم وكبرائهم:

كقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرف: ٢٣-٢٤] وغيرها، فالاقتداء بآبائهم منعهم من الهدى[2]؛ فإن الذم لحقهم لأنهم قلدوا آباءهم في الأصول.

وأجيب: بأنَّ الذم لمن قلدهم في الباطل لا في الحق[3].

واستدلوا بالإجماع على وجوب معرفة الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز. فالتقليد إما أن يقال: إنه محصل للمعرفة، أو غير محصل لها، والقول بأنه محصل للمعرفة ممتنع[4].

واستدلوا: بأن الأصول أدلتها قطعية، يشترك الناس في العلم بها، فلا معنى للتقليد[5].

الراجح:

جواز تقليد العامي في الأصول، وهو الأظهر دليلًا وحجة، وواقعًا؛ وهو ما ذهب إليه الإمام السمعاني ونصره، ورد قول المخالف فيه. فالأمة على مر

---

(١) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير ٣/٣٤٣.

(٢) ينظر: البغدادي، الفقيه والمتفقه ٢/١٢٨-١٢٩.

(٣) ينظر: ابن تيمية، المسودة ص٤٦١.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام ٤/٢١٩٤، والبصري، المعتمد ٢/٣٦٥.

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة ٤/١٢١٨، والشيرازي، التبصرة ص٤٠١، وشرح اللمع ٢/١٠٠٨.

الأزمان واختلاف البلدان، لا بد فيها من عوام يقلدون في أصول الدِّين، ولا يعلم من جانبهم إدراك الأدلة وكنهها، ولا معرفة ما استدل به العلماء أو الاعتراضات القادحة فيها، ولا رسوم الاستدلال الصحيحة، ومع ذلك فإيمانهم راسخ بالله ورسوله ﷺ، ولم يُلزمهم أحد من الأئمة المعتبرين بالتفرُّغ للاستدلال ومعرفة الأدلة حتى يصح إيمانه ويبرأ من صفة التقليد في أصول الدِّين، ولا يخفى أن الوصول إلى تلك الدرجة مما تفنى دونه الأعمار.

ولا بد من استحضار مسألة النَّظر هنا؛ فإنَّ النبي ﷺ قبل إيمان الصحابة ﷺ، ومنهم الأعراب الجفاة، ولم يُوقفهم مهلة النَّظر والاستدلال، بل قبل منهم، وفيهم منْ لم ير الرسول ﷺ قبل ذلك، وآمن على ما رآه وسمعه من الرسل والبُعوث.

وذكر الآمدي شبهة ترِدُ على تقريرهم بوجوب النَّظر لا التقليد، وهي أن التقليد عليه السواد الأعظم من هذه الأمة، قال:

«ذلك لا يدل على أنه أقرب إلى السلامة، لأن التقليد في العقائد المضلة أكثر من الصحيحة على ما قال الله: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعَام: ١١٦] . . . وإنما كان ذلك، لأن أدلة الحق دقيقة غامضة، لا يطلع عليها سوى أصحاب الأذهان الصافية والعقول الراجحة، مع المبالغة في الجد والاجتهاد، وذلك مما يندر ويقل وقوعه»[1].

وهذا يلزم منه ضلال العامة ممن يقلِّدون في أصول الدِّين، ويوقع هؤلاء المتكلمين في إشكالية واقع الناس، فأكثرهم عوام، ولهم إيمان راسخ، وليسوا من أهل النظر.

---

(١) الآمدي، الإحكام ٥/٢١٩٨-٢١٩٩. ونحوه: الغزالي، المستصفى ٢/٤٦٤.

نوع الخلاف وثمرته:

الخلاف في مسألة تقليد العوام في أصول الدين بين القائلين بالجواز والمنع: حقيقي، ويترتب عليه آثار، ومنها المسألة الشهيرة:

الخلاف في صحة إيمان المقلد: فالقائلون بالمنع من التقليد في أصول الدين قالوا بعدم صحة إيمان المقلد[1].

---

(١) ينظر: السبكي، جمع الجوامع ص١٢٤، والزركشي: البحر المحيط ٢٧٧/٦، وتشنيف المسامع ٨١/٤-٨٥.

الخاتمة

بعد نجاز هذه الدراسة الدائرة حول المواد الكلامية المؤثرة في علم أصول الفقه، وموقف أبي المظفر منها، لا يملك الباحث إلا دعاء الله تعالى أن تكون من العلم النافع والعمل الصالح المتقبل، وأن تكون لبنة مفيدة في صرح العلوم الشرعية، فإن وُفّقت فمن الله وحده، وإن كانت الأخرى فأسأله تعالى المغفرة والصفح؛ فإن أعمال البشر مهما رُوعيت فيها الدقة والتحري لا تنفك عن نقص؛ ليسلّم الجميع بعجزهم وفقرهم أمام الله ﷻ وعظمته وجلاله.

وأرجو الله تعالى أن تكون هذه الدراسة خطوة على طريق التجديد الأصولي الصحيح، وأن تكون مفيدة في تمييز الدخيل عن الأصيل، لتتلوها خطوات أعمق في قضايا هذا العلم.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

- إن الإمام أبا المظفّر السمعاني ﷺ كان بحق من كبار أئمة العلم في الأصلين؛ أصول الدّين وأصول الفقه، ومع ذلك لم يحظ باهتمام يكافئ قيمته وقيمة مؤلّفاته.

- إنه قد امتزج العِلْمان؛ علم أصول الفقه وعلم الكلام، في مطلع القرن الخامس الهجري حتى شُحنت أفكار أصول الفقه بمقدمات من الكلام.

• إن المادة الكلامية الموجودة في علم أصول الفقه ثلاثة أقسام:

الأول: مادة كلامية محضة استعيرت من علم الكلام: وعدد ما تم دراسته (٥) مسائل.

والثاني: مادة مشتركة بين العلمين: وعدد ما تم تناوله هنا (٦) مسألة.

والثالث: مسائل أصولية تأثرت بعلم الكلام: وعدد ما تم تناوله هنا (٣١) مسألة.

• إنَّ وصف العلاقة والتأثير الكلامي في علم الأصول بأنها «استمداد» كلامي مطلقًا غير دقيق، والأولى أن يُقال: العلاقة تتراوح بين «استعارة أو استمداد»، و«تشارك»، و«تأثر».

• إنَّ المادة الكلامية الموجودة في علم الأصول أضحت واقعًا يجب التعامل معها، لا تركُها.

• الخلاف في كثير من المسائل الأصولية التي تأثرت بمادة كلامية حقيقي، وإن لم يسلم من نزاع حول مدى تخريج الثمرة على هذا الخلاف.

• وافق أبو المظفَّر الأشاعرة في مأخذهم الكلامي في مسائل، منها: مسألة التحسين والتقبيح العقليين، والصلاح والأصلح، وتعليل أفعال الله، والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع، وإثبات المجاز في القرآن. بينما خالفهم فيه إيجاب النظر، والصِّيَغ: الخبر والأمر والنهي، والعموم، وانتقد بناء ذلك على إثباتهم الكلام النفسي.

• وافق أبو المظفَّر المعتزلة في مأخذهم الكلامي في عدة مسائل، منها: إثبات الحقيقة الشرعية. وخالفهم في الصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح العقليين وغيرها.

• وظيفة الأصول عند أبي المظفَّر الإفادة في الفقه؛ إفادة فهمية

أو استنباطية أو منهجية. وأن تكون مادة الأصول موافقة معاني الفقه وعلى سنن الفقهاء، لا المتكلمين.

• نظرة أبي المظفر للدخيل تختلف من موضع لآخر؛ تارة يشارك برأي مختصر، وتارة يرده، وتارة يميز بين ما يُحتاج إليه في الوظيفة الفقهية فيقرُّه، وما لا يحتاج إليه فيرده.

• علم الكلام عند أبي المظفر مُحْدَثٌ، ومخترع بعد زمن الصحابة ﷺ والتابعين، وذمّ علم الكلام لما انطوىٰ عليه من مخالفة؛ كخطئهم في مبحث النظر، وموقفهم من الدلائل العقلية.

• المسلك الجدلي الأصول في رأي أبي المظفر ضعيف الجدوىٰ، وإنْ حاكمهم إليه أحيانًا.

• أبرز المسائل الأصولية التي اشتملت مادة كلامية، ولأبي المظفر نقد فيها: (٣٢) مسألة.

• أبرز المواد الكلامية تأثيرًا في أصول الفقه التي تم دراستها هنا: التحسين والتقبيح العقليين (١٧) مسألة، وصفة كلام الله تعالىٰ (٩) مسائل، وأفعال الله تعالىٰ (٧) مسائل.

ومن خلال هذه الرحلة البحثية تبرز عدة توصيات:

١- أهمية البحث عن نقاط جديدة وثرية في فكر أبي المظفر السمعاني، ومنها: «موقف الإمام السمعاني من الجدل الفقهي في علم أصول الفقه»، و«المسائل المشتركة بين علم أصول الفقه وعلم الحديث عند أبي المظفر»، وكذلك «الإمام السمعاني والإمام الدبوسي فقهًا وأصولًا»، و«بين الإمام السمعاني والإمام الجويني في علم الأصول».

٢- البحث لإيجاد «ضوابط للتعامل مع الدخيل الكلامي» بوافية.

والإشكالية في الدخيل الكلامي تتمثل في أمرين.

الأول: صياغة أجزاء من علم الأصول على وفق علم الكلام، مما يشكل صعوبة في تجريد أصول محايدة تكون على غرار رسالة الإمام الشافعي، وتستفيد ممن أتى بعده، يُزعم أنها تجريد علم الأصول عن الدخيل الكلامي.

والثاني: إنَّ علم الأصول يشترك في كثير من مباحثه مع علم الكلام حقيقةً، وتجريدها وإقصاؤها قد يكون بترًا لأجزاء من علم الأصول.

٣- دراسة «**إمكانية صياغة حقيقية لعلم أصول الفقه وفق مذهب أهل السُّنَّة والجماعة**»، فإن أكثر المدوَّن في علم أصول الفقه إنما وقع وفق منهج المعتزلة والأشاعرة وغيرهم.

٤- دراسة «**الأثر الأشعري في ترجيحات الأصوليين**: دراسة نقدية في ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة».

ملاحق الدراسة

الملحق الأول: حصر أبرز مسائل علم أصول الفقه ومآخذها الكلامية.

الملحق الثاني: أبرز المسائل الكلامية وموطن تأثيرها في علم أصول الفقه.

الملحق الثالث: فهرسة كاشفة عن نوع العلاقة بين المادة الكلامية وعلم أصول الفقه.

الملحق الأوّل

حصر أبرز مسائل علم أصول الفقه ومآخذها الكلامية

مسألة (١): إدخال لفظ «الشيء» في حدِّ العلم:

١) مسألة شيئية المعدوم.

مسألة (٢): حدُّ العلم بأنه اعتقاد:

١) صفة العلم لله تعالى.

٢) هل يُسمى الله معتقِدًا؟!

مسألة (٣): حصر الدَّليل فيما يؤدي إلى العلم:

١) العقيدة في صفات الله تعالى.

٢) أدلة العقول.

مسألة (٤): جعل النَّظر أول الواجبات على المكلف:

١) الخلاف في فعل العبد.

٢) مسألة الإيجاب العقلي.

٣) التحسين والتقبيح العقليان.

٤) مسألة وجود الله تعالى.

مسألة (٥): منع تكليف المكره:

١) التحسين والتقبيح العقليان.

٢) وجوب الثواب على الله.

٣) خلق أفعال العباد.

مسألة (٦): عدم دخول الكافر في الخطاب بالشرعيات:

١) هل الإيمان شرط في التكليف بالفروع؟

٢) هل الإيمان مخصوص بالتصديق القلبي؟

مسألة (٧): دخول المعدوم في الخطاب:

١) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

٢) التحسين والتقبيح العقليان.

مسألة (٨): القول بالتحسين والتقبيح العقليين:

١) الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى وأوامره.

٢) الخلاف في أفعال العباد.

مسألة (٩): وجوب شكر المنعم:

١) الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى.

٢) الخلاف في أفعال العباد.

٣) التحسين والتقبيح العقليان.

٤) دلالة المعجزة على صدق الرسل.

مسألة (١٠): الحكم على الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع:

١) التحسين والتقبيح العقليان.

٢) القول بالصلاح والأصلح.

مسألة (١١): القول بالصّرفة في إعجاز القرآن الكريم:

١) التحسين والتقبيح العقليان.

٢) صفة كلام الله.

٣) مبدأ العدل الإلهي عند المعتزلة.

مسألة (١٢): إفادة أخبار التواتر للعلم النظري:

١) تقديم العقل على النقل.

٢) التحسين والتقبيح العقليان.

مسألة (١٣): إفادة أخبار الآحاد للظن:

١) الخلاف في بعض العقائد.

٢) الموقف من أخبار الآحاد وعلاقتها بالعقائد.

مسألة (١٤): نفي العدالة عن بعض الصحابة ﷺ:

١) المنزلة بين المنزلتين.

٢) العلاقة بين العقل والنقل.

٣) تبني الرفض من قبل المعتزلة.

مسألة (١٥): نسخ الأخبار الماضية والمستقبلة:

١) التحسين والتقبيح العقليان.

٢) الوعد والوعيد.

٣) الموقف من صفات الله.

مسألة (١٦): جواز النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه:

١) التحسين والتقبيح العقليان.

٢) الحكمة في أفعال الله.

٣) التكليف بالمحال وما لا يطاق.

مسألة (١٧): عدم جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله:

١) القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

٢) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

٣) الخلاف في مراعاة الحكمة في أفعال الله.

٤) مسألة فائدة التشريع والتكليف.

٥) هل أوامر الله مستلزمة للإرادة أو لا؟

مسألة (١٨): وجوب رعاية الصلاح والأصلح في فعله تعالى:

١) تفسير العدل والظلم.

٢) الخلاف في أحكام الله وأفعاله.

٣) هل يأمر سبحانه بما ليس فيه مصلحة؟

٤) نفي الأغراض عن الله تعالى.

٥) التحسين والتقبيح العقليان.

٦) الجبر والاختيار.

مسألة (١٩): تعليل أفعال الله ﷻ:

١) نفي الأغراض عن الله تعالى.

٢) الخلاف في الصلاح والأصلح.

مسألة (٢٠): تعريف العلة بأنها موجبة أو مؤثرة بنفسها:

١) الصلاح والأصلح.

٢) تعليل أفعال الله تعالى.

٣) التحسين والتقبيح العقليان

٤) الخلاف في صفة الكلام.

مسألة (٢١): مآخذ اللغات:

١) الخلاف في معرفة الله تعالى.

٢) الخلاف في خلق أفعال العباد.

٣) الخلاف في صفات الله تعالى.

٤) مسألة التحسين والتقبيح العقليان.

مسألة (٢٢): نفي المجاز عن القرآن الكريم:

١) الموقف من صفات الله تعالى وأفعاله.

مسألة (٢٣): نفي الحقيقة الشرعية:

١) الموقف من الأسماء والأحكام.

٢) القول بالوعد والوعيد.

٣) القول بالمنزلة بين المنزلتين.

٤) الخلاف في مرتكب الكبيرة.

مسألة (٢٤): نفي صيغة الخبر:

١) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

مسألة (٢٥): نفي صيغة الأمر:

١) الموقف من صفة كلام الله تعالى.

٢) الكلام النفساني.

مسألة (٢٦): إيجاب جميع الخصال في الأمر الوارد على التخيير:

١) الصلاح والأصلح.

٢) التحسين والتقبيح العقليان.

مسألة (٢٧): اشتراط الإرادة مع صيغة الأمر:

١) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

٢) الخلاف في مسألة أمر الكافر بالإيمان.

مسألة (٢٨): الأمر بالشيء وعلاقته بضده:

١) الخلاف في صفة كلام الله تعالى.

٢) هل أوامر الله مستلزمة للإرادة أو لا؟

٣) القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

٤) القول بجواز التكليف بما لا يطاق.

مسألة (٢٩): النهي عن الجميع في حالة النهي عن متعدد:

١) التحسين والتقبيح العقليين.

٢) الموقف من مسألة تعليل أفعال الله تعالى.

مسألة (٣٠): نفي صيغ العموم:

١) الموقف من الوعيد والإرجاء.

٢) الموقف من صفة كلام الله تعالى.

مسألة (٣١): تصويب المجتهدين:

١) العلاقة بين الخطأ والإثم.

٢) صفة حاكمية الله تعالى.

٣) التحسين والتقبيح العقليان.

مسألة (٣٢): منع التقليد في أصول الدين:

١) إيجاب النظر الكلامي.

الملحق الثّاني
أبرز المسائل الكلامية ومواطن تأثيرها في علم أصول الفقه

وفيه استعراض لأبرز المسائل الكلامية ومواطن تأثيرها في المسائل المبحوثة في الدراسة.

أولًا: الخلاف في صفة كلام الله تعالى:

١) دخول المعدوم في الخطاب.

٢) الصّرفة في إعجاز القرآن الكريم.

٣) صيغة الخبر.

٤) تعريف اللغة.

٥) صيغة الأمر.

٦) اشتراط الإرادة مع صيغة الأمر.

٧) الأمر بالشيء وعلاقته بضدّه.

٨) صيغ العموم.

٩) نسخ الشّيء قبل وقت فعله.

ثانيًا: الخلاف في التحسين والتقبيح العقليين:

١) أول الواجبات على المكلف.

٢) منع تكليف المكره.

٣) دخول المعدوم في الخطاب.

٤) وجوب شكر المنعم.

٥) الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع.

٦) الصَّرفة في إعجاز القرآن الكريم.

٧) إفادة أخبار التواتر للعلم النظري.

٨) رعاية الصلاح والأصلح.

٩) تعريف العلة.

١٠) مآخذ العلة.

١١) الأمر الوارد على التخيير.

١٢) الأمر بالشيء وعلاقته بضده.

١٣) النهي عن متعدد.

١٤) نسخ الأخبار الماضية والمستقبلة

١٥) النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه.

١٦) نسخ الشيء قبل وقت فعله.

١٧) تصويب المجتهدين.

ثالثًا: الخلاف في أفعال الله تعالى:

١) القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

٢) وجوب شكر المنعم.

٣) رعاية الصلاح والأصلح في فعله تعالى.

٤) تعريف العلة.

٥) النهي عن متعدد.

٦) النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه.

٧) نسخ الشيء قبل وقت فعله.

الملحق الثالث

فهرسة كاشفة عن نوع العلاقة

بين المادة الكلامية وعلم أصول الفقه

ونعني بفهرسة المسائل حسب نوع العلاقة بين المادة الكلامية الموجودة والمسائل المبحوثة:

القسم الأول: المسائل الكلامية المعارة إلى علم الأصول:

١) أول الواجبات على المكلّف

٢) التحسين والتقبيح العقليان.

٣) شكر المنعم.

٤) رعاية الصلاح والأصلح.

٥) تعليل أفعال الله تعالى.

القسم الثاني: المسائل المشتركة بين العلمين:

١) إدخال لفظ «الشيء» في حد العلم.

٢) حدُّ العلم بأنه «اعتقاد».

٣) حصر الدَّليل فيما يؤدي إلى العلم.

٤) دخول الكفار في الخطاب بالشرعيات.

٥) إفادة أخبار التواتر للعلم النظري.

٦) إفادة خبر الآحاد للظن.

القسم الثالث: المسائل الأصولية المتأثرة بعلم الكلام:

١) تكليف المكره.

٢) خطاب المعدوم.

٣) الصَّرْفة في إعجاز القرآن الكريم.

٤) الأعيان المنتفع بها قبل الشرع.

٥) تعريف العلة.

٦) عدالة الصحابة ﷺ.

٧) نفي صيغة الخبر.

٨) مآخذ اللغات.

٩) نفي المجاز عن القرآن الكريم.

١٠) نفي الحقيقة الشرعية.

١١) نفي صيغة الأمر.

١٢) الأمر الوارد على التخيير

١٣) اشتراط الإرادة مع صيغة الأمر.

١٤) الأمر بالشيء وعلاقته بضده.

١٥) النهي عن متعدد.

١٦) صيغ العموم.

١٧) نسخ الشيء قبل وقت فعله.

١٨) نسخ الأخبار الماضية والمستقبلة.

١٩) تصويب المجتهدين.

٢٠) التقليد في أصول الدين.

٢١) النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه.

المصادر والمراجع

١ ابن الأبار، محمد بن عبد الله، **التكملة لكتاب الصلة**، ت. الهراس، د.ط. (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٢- الأبياري، علي بن إسماعيل، **التحقيق والبيان في شرح البرهان**، ت. د. علي الجزائري، ط١، (الكويت: دار الضياء، وزارة الأوقاف قطر، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٣- الأدنه وي، أحمد بن محمد، **طبقات المفسرين**، ت. سليمان بن صالح الخزي، ط١، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

٤ الأرموي، سراج الدين محمد بن أبي بكر، **التحصيل من المحصول**، ت. د. عبدالحميد أبو زنيد، ط٢، (سوريا: الرسالة العالمية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

٥ الأزهري، محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، ت. محمد مرعب، ط١، (بيروت: إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م).

٦- الأزهري، خالد بن عبد الله، **شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو**، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٧ الإسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، ت. الحوت، ط١، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٨- الأسمندي، العلاء محمد بن عبد الحميد، **بذل النظر في الأصول**، ت. د. محمد عبد البر، ط١، (القاهرة: مكتبة التراث، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٩- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، ت. محمد هيتو، ط٥، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

١٠- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول للقاضي البيضاوي**، ت. السناري، د.ط. (القاهرة: دار الحديث، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٨م).

١١- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، د.ط، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

١٢- الأشعري، أبو الحسن، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، ت. غرابه، د.ط. (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥م).

١٣- الأشعري، أبو الحسن، **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، ت. د. عبدالله الجنيدي، ط١، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤١٣هـ).

١٤- الأصبحي، مالك بن أنس، **الموطأ**، ت. الأعظمي، ط١، (أبو ظبي- الإمارات: مؤسسة زايد آل نهيان للأعمال الخيرية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

١٥- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **معرفة الصحابة**، ت. عادل العزازي، ط١، (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

١٦- الأصبهاني، قوام السُّنَّة أبو القاسم إسماعيل، **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السُّنَّة**، ت. محمد ربيع المدخلي، ط١، (الرياض: دار الراية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).

١٧- الأصفهاني، الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، ت. نجيب الماجدي، د.ط. (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م)

١٨- الأصفهاني، شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن، **بيان المختصر: شرح مختصر ابن الحاجب**، ط١، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٩- الأصفهاني، شمس الدين محمود، **شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول**، ت. د. ناجي السويد، ط١، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

٢٠- الأصفهاني، محمد بن محمود بن عباد العجلي، **الكاشف عن المحصول**، ت. عادل عبد الموجود وعلي معوض، د. ط، (دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٢١- الألباني، محمد ناصر الدين، **الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام**، ط١، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م).

٢٢- الألباني، محمد ناصر الدين، **صحيح الجامع الصغير وزيادته: الفتح الكبير**، ط٣، (بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

٢٣- الألوسي، **حاشية شرح قطر الندى في علم النحو**، مع تكملة ولد المؤلف، ت. فؤاد ناصر، ط٢، (تركيا: مكتبة نور الصبح، ٢٠١١م).

٢٤- الألوسي، محمود شكري، **السيوف المشرقة ومختصر الصواعق المحرقة**، ت. د. مجيد الخليفة، ط١، (القاهرة: مكتبة الإمام البخاري، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

٢٥- الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ت. أ. د. أحمد المهدي، ط٢، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

٢٦- الآمدي، سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، ت. جامعة أم القرى، ط١، (الرياض: دار الفضيلة والمنصورة: دار الهدي النبوي، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).

٢٧- الآمدي، علي بن محمد بن سالم، **غاية المرام في علم الكلام**، ت. أحمد فريد المزيدي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

٢٨- الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، بتحقيق عبد الرزاق عفيفي ط. ٢، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ).

٢٩- أمير بادشاه، محمد أمين، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه لابن الهمام**، د.ط، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ).

٣٠- ابن أمير حاج، محمد (ابن الموقت الحنفي)، **التقرير والتحبير في شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام**، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٣١- الأنصاري، أبو يحيى زكريا، **غاية الوصول شرح لب الأصول**، وبهامشه حواشي الجوهري، د.ط. ت، (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى).

٣٢- الأنصاري، زكريا بن محمد، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، ت. د. مازن المبارك، ط١، (بيروت: مركز الفكر المعاصر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

٣٣- الإيجي، عضد الدين، **المواقف في علم الكلام**، د.ط.ت، (بيروت: دار عالم الكتب).

٣٤- الإيجي، عضد الدين، **شرح مختصر منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب**، ت. د. علي الجزائري، ط١، (القاهرة، عباد الرحمن، وبيروت: ابن حزم، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م).

٣٥- البابرتي، محمد بن محمود، **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، ت. ضيف الله العمري، والدوسري، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

٣٦- الباجوري، إبراهيم، **حاشيته على السلم المرونق للأخضري**، وبهامشه حاشية الإنبابي، ت. الدكتور محمد رونان، ط١، (القاهرة: دار السلام، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

٣٧- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، **الحدود**، ت. د. عمر عبد عباس الجميلي، ط١، (الرياض: دار الميمان، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م).

٣٨- الباجي، أبو الوليد، **إحكام الفصول**، ت. عبد المجيد التركي، ط٢، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

٣٩- الباجي، أبو الوليد، **الإشارة في أصول الفقه**، ت. محمد حسن إسماعيل، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٤٠- الباقلاني، أبو بكر ابن الطيب، **الانتصار للقرآن**، ت. د. محمد عصام القضاة، ط١، (الأردن: دار الفتح، وبيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

٤١- الباقلاني، أبو بكر ابن الطيب، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ت. الكوثري، ط٢، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

٤٢- الباقلاني، أبو بكر ابن الطيب، **التقريب والإرشاد (الصغير)**، ت. د. عبدالحميد أبو زنيد، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

٤٣- الباقلاني، أبو بكر ابن الطيب، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ت. عماد الدين أحمد حيدر، ط١، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

٤٤- الباقلاني، أبو بكر، **إعجاز القرآن**، ت. السيد صقر، د.ط، د.ت (القاهرة: دار المعارف).

٤٥- البخاري، عبد العزيز، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، د.ط، د.ت، (بيروت: دار الكتاب العربي).

٤٦- البخاري، علاء الدين محمد، **ملجمة المجسمة**، ت. فودة، د.ط، (بيروت: الذخائر، ٢٠١٣م).

٤٧- البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، عناية محمد الناصر، ط١، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

٤٨- البدخشي، محمد بن الحسن، **مناهج العقول على منهاج الأصول للبيضاوي، ومعه نهاية السول**، د.ط، د.ت، (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر).

٤٩- ابن بدران، عبد القادر، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ت. د. عبدالله التركي، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

٥٠- البرماوي، شمس الدين محمد، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، ت. عبد الله موسى، ط١، (المدينة المنورة: مكتبة دار النصيحة، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م).

٥١- ابن برهان، أحمد بن علي، **الوصول إلى الأصول**، ت. د. عبدالحميد أبو زنيد، د.ط، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٥٢- برهون، القاضي، **خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجيته**، رسالة ماجستير ط. ١، (الرباط: جامعة محمد الخامس: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)

٥٣- البريكان، إبراهيم، **علم الكلام والتأويل وأثرهما على العقيدة الإسلامية**، م. البحوث الإسلامية: العدد ٦٨، من ذي القعدة إلى صفر سنة ١٤٢٣-١٤٢٤هـ.

٥٤- بزا، عبد النور، **نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة**، ط١، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

٥٥- البزدوي، علي بن محمد، **أصول البزدوي**، د.ط.ت، (باكستان: مكتبة مير محمد).

٥٦- البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، ت. خليل الميس، ط١، (بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ).

٥٧- البعلي، شمس الدين محمد بن أبي الفتح، **المطلع على أبواب المقنع، ومعه معجم ألفاظ الفقه الحنبلي، للأدلبي**، د.ط، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

٥٨- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، **الفقيه والمتفقه**، ت. عادل الغرازي، ط٢، (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ).

٥٩- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، **الكفاية في معرفة أصول علم الرواية**، ت. د. ماهر الفحل، ط١، (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ).

٦٠- البغدادي، أبو بكر، **تاريخ بغداد**، ط١، (بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٧هـ).

٦١- البغدادي، إسماعيل، **هدية العارفين في أسماء المؤلفين**، د.ط.ت، (لبنان: التاريخ العربي).

٦٢- البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن، **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، ت. د. علي عباس الحكمي، ط٢، (السعودية: جامعة أم القرى، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٦٣- البغدادي، عبد القاهر، **الناسخ والمنسوخ في القرآن**، ط١، (مكة المكرمة، والرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٦٤- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، **أصول الدين**، ت. أحمد شمس الدين، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٦٥- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، تحقيق لجنة إحياء التراث بدار الآفاق، ط٥، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، سنة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٦٦- البغدادي، عبد الوهاب بن علي، **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، ت. الحبيب بن طاهر، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٦٧- البغوي، الحسين بن الفراء، **شرح السُّنَّة**، ت. شعيب الأرناؤوط والشاويش، ط٢، (دمشق وبيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٦٨- البلخي، وعبد الجبار، والجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ت. فؤاد، وأيمن فؤاد، ط١، (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م).

٦٩- بن عباس، بو فلجة بن بلقاسم، **اختلافات الأشاعرة في مسائل التوحيد والإيمان والقدر**، د.ط، (الجزائر: دار الميراث النبوي، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م).

٧٠- البناني، **حاشية على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع لتاج الدين ابن السبكي، وبهامشها تقرير الشربيني**، د.ط، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٧١- البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

٧٢- البيجوري، **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، ت. د. علي جمعة، ط١، (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

٧٣- البيضاوي، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، ت. عباس سليمان، ط١، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، وبيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

٧٤- البيضاوي، عبد الله بن عمر، **مرصاد الأفهام إلى مبادئ الأحكام**، ت. حسن بن عبد الرحمن الحسين، ط١، (الكويت: دار الضياء، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م).

٧٥- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى، ومعه الجوهر النقي**، ط١، (الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ١٣٤٤هـ).

٧٦- البرتوري، حسين مطاوع، **الإعجاز البياني للقرآن الكريم: أركانه ومظاهره**، م. البحوث الإسلامية، الرياض، سنة ١٩٨٩، ع٢٣، (ص: ٢٢٥-٢٦٣).

٧٧- التركي، إبراهيم بن منصور، **القول بالصرفة في إعجاز القرآن الكريم**، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، ع ٢- رجب ١٤٣٠هـ يوليو ٢٠٠٩م.

٧٨- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرَة، **الجامع الصحيح**، ت. أحمد شاكر، ط٢، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).

٧٩- ابن تغري بردي، جمال الدين، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، د.ط.ت، (مصر: دار الكتب المصرية).

٨٠- التفتازاني، أحمد بن محمد بن يحي الهروي الشافعي (حفيد السعد)، **الدر النضيد من مجموعة الحفيد**، (القاهرة، مطبعة التقدم، ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م).

٨١- التفتازاني، سعد الدين مسعود، **شرح المقاصد في علم الكلام**، د.ط، (باكستان: دار المعارف النعمانية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

٨٢- التفتازاني، سعد الدين مسعود، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، ت. زكريا عميرات، ط١، د.ت، (بيروت: دار الكتب العلمية).

٨٣- التفتازاني، سعد الدين، **متن تهذيب المنطق والكلام، وعليه تعليقات الشيخ السندجي**، ط١، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٣٠هـ/١٩١٢م).

٨٤- التلمساني، أبو عبد الله محمد، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، ت. محمد فركوس، ط١، (مكة المكرمة: المكتبة المكية ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

٨٥- ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله، **شرح معالم أصول الدين للرازي**، ت. نزار حمادي، ط١، (الأردن: دار الفتح، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م).

٨٦- التهانوي، محمد علي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت. د. رفيق العجم، وآخرون، ط١، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م).

٨٧- التوحيدي، أبو حيان، رسالة **في العلوم**، ضمن (رسائل لأبي حيان التوحيدي)، ط١، (القسطنطينية: مطبعة الجوائب، ١٣٠١هـ).

٨٨- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **النبوات**، ت. عبد العزيز الطويان، ط١، (الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

٨٩- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، ت. د. ناصر العقل، د.ط.ت، (الرياض: مكتبة الرشد).

٩٠- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الاستقامة**، ت. محمد رشاد سالم، ط٢، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ/١٩٩١م).

٩١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **التسعينية**، ت. د. محمد بن إبراهيم العجلان، ط١، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

٩٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ت. علي ناصر، والعسكر، والحمدان، ط٢، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م).

٩٣- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الرد على المنطقيين**، ت. محمد حسن إسماعيل، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٩٤- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، ت. محمد الحلواني، ومحمد شودري، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ).

٩٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، ت. باحثين، ط١، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ١٤٢٦هـ).

٩٦- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، ت. علي العمران، ومحمد عزير شمس، ط١، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٥هـ).

٩٧- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **جامع المسائل، «المجموعة السابعة»**، ت. د. علي العمران، ط١، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٣٢هـ)

٩٨- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **درء تعارض العقل والنقل**، ت. د. محمد سالم، ط٢، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١هـ/١٩٩١م).

٩٩- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **شرح العقيدة الأصفهانية**، ت. سعيد بن نصر بن محمد، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)

١٠٠- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **شرح العمدة**، ت. محمد الإصلاحي، وزاهر بالفقيه، ط١، (مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٣٦هـ).

١٠١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، ت. عبد الرحمن بن قاسم، د.ط، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

١٠٢- ابن تيمية، أحمد، **مجموعة الرسائل والمسائل**، ت. محمد رشيد رضا، د.ط، د.ت، (بيروت: لجنة التراث العربي).

١٠٣- ابن تيمية، أحمد، **الاستغاثة في الرد على البكري**، ت. د. عبدالله السهلي، ط١، (الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ).

١٠٤- ابن تيمية، **الإيمان**، ت. محمد الألباني، ط٥، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

١٠٥- ابن تيمية، **الرد على من قال كل مجتهد مصيب**، بحث بمجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، ت. عبد الرحمن البراهيم، المجلد ١٠، ع ٣، مارس، صفحات (١٤٣٧-١٤٦٧).

١٠٦- ابن تيمية، **الصفدية**، ت. رشاد سالم، ط٢، (مصر: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٦هـ).

١٠٧- ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).

١٠٨- ابن تيمية، **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ت. محمد سالم، ط١، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٠٩- آل تيمية: عبد السلام، وعبد الحليم بن عبد السلام، وأحمد بن عبد الحليم، **المسودة في أصول الفقه**، ت. محي الدين عبد الحميد، د.ط.ت، (القاهرة: مطبعة المدني).

١١٠- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **الحيوان**، ت. عبد السلام هارون، ط٢، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م).

١١١- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **رسائل الجاحظ**، ت. عبد السلام هارون، د.ط. (القاهرة: مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).

١١٢- ابن جبرين، عبد الله بن عبد الرحمن، **أخبار الآحاد في الحديث النبوي: حجيتها، مفادها، العمل بموجبها**، د. ط. (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤١٦هـ).

١١٣- الجراعي، أبو بكر بن زايد، **شرح مختصر أصول الفقه لابن اللحام**، ت. عبد العزيز القايدي، ط١، (الكويت: غراس، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).

١١٤- الجرجاني، **شرح المواقف للقاضي الإيجي، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**، ت. محمود الدمياطي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

١١٥- الجرجاني، عبد القاهر، **أسرار البلاغة**، ت. محمد رشيد رضا، ط٢، د.ت (بيروت: دار المعرفة).

١١٦- الجرجاني، علي، **التعريفات**، ط١، (بيروت: الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

١١٧- ابن جزي، محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، ت. محمد المختار الشنقيطي، ط٢، (المدينة المنورة: طباعة محققه، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

١١٨- الجشمي، أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم، **عيون المسائل في الأصول**، ت. د. رمضان يلدرم، ط١، (القاهرة: دار الإحسان، ٢٠١٨م).

١١٩- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، **أصول الفقه المسمى بالفصول في الأصول**، ت. د. النشمي، ط٢، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

١٢٠- الجمحي، محمد بن سلام، **طبقات فحول الشعراء**، ت. محمود شاكر، د.ط.ت. (جدة: المدني).

١٢١- ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، ت. محمد النجار، ط٢، د.ت (المكتبة العلمية).

١٢٢- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، ت. محمد ومصطفى عطا، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

١٢٣- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **مناقب الإمام أحمد**، ت. التركي، ط٢. (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).

١٢٤- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ت. أحمد عطار، ط٤، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

١٢٥- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، ت. د. محمد موسى، وعبدالحميد، د.ط. (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م).

١٢٦- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **التلخيص في أصول الفقه**، ت. عبد الله جولم النيبالي والعمري، ط١، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١٢٧- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **الشامل في أصول الدين**، ت. علي النشار، وعون، وسهير مختار، د. ط، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م).

١٢٨- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، ت. محمد زاهد الكوثري، د.ط، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

١٢٩- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة والجماعة**، ت. فوقية حسين محمود، ط٢، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

١٣٠- الجويني، عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، ت. د. عبد العظيم الديب، ط٤، (مصر- المنصورة: دار الوفاء، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).

١٣١- الجيزاني، محمد حسين، **معالم أصول الفقه عند أهل السُّنَّة والجماعة**، ط١١، (السعودية: ابن الجوزي، ١٤٣٤هـ).

١٣٢- الجيلاني، عبد القادر بن موسى، **الغنية لطالبي طريق الحق** ﷺ، ت. صلاح عويضة، ط١، (دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

١٣٣- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن، **تفسير القرآن العظيم**، ت. الطيب، ط٣، (مكة المكرمة: نزار الباز، ١٤١٩هـ).

١٣٤- ابن الحاجب، عثمان بن أبي بكر، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، ط١، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٦هـ).

١٣٥- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ت. محمد يالتقايا، د.ط.ت، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

١٣٦- حاجي خليفة، مصطفى، **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، ت. أكمل أوغلو، والأرناؤوط، وسعداوي، د. ط. (تركيا- إستانبول: مكتبة إرسيكا، ٢٠١٠م).

١٣٧- الحارثي، وائل بن سلطان، **علاقة أصول الفقه بعلم المنطق**، ط. ١، (بيروت. مركز نماء، ٢٠١٢م).

١٣٨- ابن حامد، عبد الله، **رسالة قصيرة في فضل شيخ الإسلام ابن تيمية ومحبة أهل العلم له**، ت. محمد الشيباني، ط١، (الكويت. مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).

١٣٩- ابن حبان، **صحيح ابن حبان (بترتيب ابن بلبان)**، ت. شعيب الأرناؤوط، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

١٤٠- ابن الحجّاج، أبو الحسين مسلم، **صحيح مسلم**، عناية محمد عبد الباقي، ط١، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية: الحلبي وشركاه، نشر دار الحديث، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).

١٤١- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ط١، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ).

١٤٢- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، **لسان الميزان**، عناية دائرة المعرف النظامية – الهند، ط٢، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م).

١٤٣- ابن حجر، أحمد بن علي، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ت. عادل عبد الموجود ومعوض، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

١٤٤- ابن حجر، أحمد بن علي، **تبصير المنتبه بتحرير المشتبه**، علي البجاوي، ومحمد النجار، د.ط. ت، (بيروت: المكتبة العلمية).

١٤٥- ابن حجر، أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ت. عبد العزيز بن باز، ومحمد عبد الباقي، والخطيب، د.ط. ت، (بيروت: دار المعرفة).

١٤٦- ابن حجر، أحمد بن علي، نزهة **النَّظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، ت. نور العتر، ط١، (القاهرة: دار البصائر، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

١٤٧- ابن حجر، أحمد بن علي، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، د.ط. (بيروت: دار الجيل، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

١٤٨- ابن حجر، **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ت. ربيع بن هادي عمير، ط١، (السعودية: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

١٤٩- ابن حزم، علي بن أحمد، **الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل**، د.ط. ت، (القاهرة: مكتبة السلام العالمية).

١٥٠- ابن حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ت. أحمد شاكر، وقدم له د.إحسان عباس. د.ط. ت (بيروت: دار الآفاق الجديدة).

١٥١- ابن حزم، علي بن أحمد، **المحلى بالآثار**، ت. عبد الغفار البنداري، ط٣، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

١٥٢- ابن حزم، علي بن أحمد، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ويليه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية**، ت. إسير، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

١٥٣- ابن الأثير، أبو الحسن، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، د.ط، (بيروت: دار الفكر ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

١٥٤- الحسني، الشريف عبد الحي، **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، د.محمد خان، ط٢، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م).

١٥٥- الحلي، الحسن بن يوسف المطهر، **نهج الحق وكشف الصدق**، ت. عين الله الحسني الأرموي، ط٤، (إيران- قم: منشورات دار الهجرة، ١٤١٤هـ).

١٥٦- حمادي، إدريس، **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، ط١، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، ١٩٩٤م).

١٥٧- الحمام، زياد بن عبد الله، **مصادر التلقي عند الأشاعرة**، ط١، (المنصورة، والرياض: دار الهدي النبوي، ودار الفضيلة، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م).

١٥٨- الحموي، ياقوت الرومي، **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ت. د. إحسان عباس، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

١٥٩- الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، د. ط، (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م).

١٦٠- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ت. الأرنؤوط وآخرين، بإشراف التركي، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

١٦١- ابن حيان، جابر، **الحدود**، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب»، ت. الدكتور عبد الأمير الأعسم، ط٢، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م).

١٦٢- الخبازي، جلال الدين عمر، **المغني في أصول الفقه**، ت. د. محمد بقا، ط١، (السعودية: جامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ).

١٦٣- خنيري، ملكة، **الفكر الأصولي عند المعتزلة: رجالهم وتراثهم**، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م).

١٦٤- الخضري، محمد، **أصول الفقه**، د. ط. ت، (القاهرة: دار الحديث).

١٦٥- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، **بيان إعجاز القرآن**، منشور ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، ت. محمد أحمد، ود. محمد سلام، ط٣، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦م).

١٦٦- خلاف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، ط٨، د. ت، (القاهرة: دار القلم).

١٦٧- الخلف، سالم، **نظم حكم الأمويين**، ط١، (المدينة: الجامعة الإسلامية، ١٤٢٤هـ).

١٦٨- ابن خلكان، أحمد بن محمد، **وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ت. د. إحسان عباس، ط. (بيروت: دار صادر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).

١٦٩- الخلوتي، إسماعيل حقي، **تفسير روح البيان**، د. ط. ت، (بيروت: دار الفكر).

١٧٠- ابن الخياط، عبد الرحيم، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، ت. د. نيبرج، د.ط. (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م).

١٧١- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، **سنن الدارقطني**، ت. شعيب الأرنؤوط، ومجموعة من الباحثين، ط١، (بيروت. مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

١٧٢- أبو داود، سليمان الأزدي السجستاني، **السنن**، ت. محمد عوامة، ط١، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، وجدة. دار القبلة، وبيروت: الريان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

١٧٣- داود، عبد الباري محمد، **الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة: دراسة فلسفية إسلامية**، د.ط، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م)

١٧٤- الداوودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد، **طبقات المفسرين**، تحقيق جماعة من الباحثين بإشراف الناشر، د.ط.ت، (بيروت: دار الكتب العلمية).

١٧٥- الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، ت. خليل الميس، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

١٧٦- ابن دريد، محمد، **جمهرة اللغة**، ت. رمزي بعلبكي، ط١، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م).

١٧٧- الدقاق، محمد، **الرسالة**، ت. د. جمال عزون، ط١، (الرياض: دار المنهاج، ١٤٣٥هـ).

١٧٨- ابن دقيق العيد، تقي الدين، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، ت. أحمد شاكر، ط٢، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

١٧٩- دكوري، محمد دمبي، **القطعية من الأدلة الأربعة**، ط١، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٠هـ).

١٨٠- الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، ت. محمد السعيد زغلول، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

١٨١- الذهبي، محمد بن أحمد، **تذكرة الحفاظ**، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

١٨٢- الذهبي، محمد بن أحمد، **المعجم المختص بالمحدثين**، ت. د. محمد الهيلة، ط١، (السعودية – الطائف- مكتبة الصديق، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

١٨٣- الذهبي، محمد بن أحمد، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ت. د. بشار معروف، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

١٨٤- الذهبي، محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، ت. فريق بإشراف شعيب الأرناؤوط، ط٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)

١٨٥- الذهبي، محمد بن أحمد، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، ت. د. طيار آلتي قولاج، (تركيا - إستانبول: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

١٨٦- الذهبي، محمد بن أحمد، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ت. علي البجاوي، ط١، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م).

١٨٧- الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، ت. يوسف الشيخ محمد، ط٥، (بيروت: المكتبة العصرية والدار النموذجية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

١٨٨- الرازي، فخر الدين، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ومعه بحث في الصوفية والعرفي لمصطفى عبد الرازق، ت. النشار، د.ط. (القاهرة: النهضة المصرية، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م).

١٨٩- الرازي، فخر الدين، **الأربعين في أصول الدين**، ت. د. أحمد السقا، ط١، (القاهرة: الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ).

١٩٠- الرازي، فخر الدين، **تأسيس التقديس**، ت. الشرقاوي والخطيب، ط١، (بيروت: نور الصباح، ٢٠١١م).

١٩١- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في أصول الفقه**، ت. عز الدين ضلي، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)

١٩٢- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، بتحقيق الدكتور طه جابر العلواني، ط٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)

١٩٣- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المعالم في علم أصول الفقه**، ت. عادل عبد الموجود، وعلي معوض، د.ط، (القاهرة. دار عالم المعرفة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

١٩٤- الرازي، فخر الدين، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله كتاب تلخيص المحصل للطوسي**، ت. طه سعد، ط.د.ت، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية).

١٩٥- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ت. د. أحمد حجازي السقا، ط١، (بيروت- دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

١٩٦- الرازي، فخر الدين محمد، **الإشارة في علم الكلام**، ت. هاني محمد حامد، د.ط، (القاهرة. المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م).

١٩٧- الرازي، فخر الدين محمد، **التفسير الكبير**، ط٣، (بيروت: إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ).

١٩٨- الرازي، فخر الدين محمد، **معالم أصول الدين**، ت. طه سعد، د.ط.ت، (بيروت: الكتاب العربي).

١٩٩- الرافعي، مصطفى صادق، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، ط٨، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م).

٢٠٠- الربيعة، عبد العزيز، **العلة عند الأصوليين**، بحث منشور بمجلة جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد ١٦: ١٩٨٠م، (صفحات البحث: ٢٥٦-٢٦٩).

٢٠١- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، **الذيل على طبقات الحنابلة**، ت. د. عبدالرحمن العثيمين، ط١، (الرياض: العبيكان، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م).

٢٠٢- ابن رجب، عبد الرحمن، **جامع العلوم والحكم**، ت. شعيب الأرناؤوط وباجس، ط٨، (مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٢٠٣- الزَّبعان، حسان، **عقيدة الأشاعرة: دراسة نقدية لمنظومة جوهرة التوحيد على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة**، د.ط. (الرياض: دار التوحيد، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٢٠٤- الرسيني، عبد الوهاب. **تطور دليل القاعدة الأصولية عند الجمهور (الواجب المخير أنموذجًا)**، م. كلية دار العلوم، ع٩٩، يناير ٢٠١٧. (ص٤٣١-٥٣٩).

٢٠٥- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد، **الضروري في أصول الفقه (أو مختصر المستصفى)**. جمال الدين العلوي، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).

٢٠٦- ابن رشد، أبو الوليد محمد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ت. محمد عابد الجابري، ط. ٦، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م).

٢٠٧- ابن رشد، أبو الوليد محمد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ت. د. محمود قاسم، ط٢، (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٦٤م).

٢٠٨- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، **النُّكت في إعجاز القرآن**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ط٣، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦م).

٢٠٩- الرهوني، **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول**، ت. د. شبيلي، والقيم، ط١، (الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

٢١٠- الرومي، فهد، **دراسات في علوم القرآن الكريم**، ط١٤، (الرياض: نشر مؤلفه، ١٤٢٦هـ).

٢١١- الروياني، أبو بكر محمد، **مسند الرُّوياني، وبذيله المستدرك من النصوص الساقطة**، ت. أيمن أبو يماني، ط١، (مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٢١٢- الزيس، عبد المحسن بن محمد، **أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب**، ط١، (الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٢١٣- الريسوني، أحمد بن عبد السلام، **التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، ط١، (الأردن: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).

٢١٤- الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط٤، (أمريكا: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٢١٥- زادة، عبد اللطيف بن محمد رياضي، **أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون**، ت. محمد التونجي، د.ط.ت، (القاهرة: مكتبة الخانجي).

٢١٦- الزُّبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن الإشبيلي، **طبقات النحويين واللُّغويين**، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، د. ت، (القاهرة: دار المعارف).

٢١٧- الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ت. باحثين، طبع ونشر على عدة سنوات، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء ووزارة الإعلام لاحقًا).

٢١٨- الزركشي، بدر الدين محمد، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط٦، (القاهرة: مكتبة السُّنة، ١٤٣٥هـ).

٢١٩- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، **سلاسل الذهب**، ت. محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، ط٢، (المدينة المنورة: ط. محققه، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٢٢٠- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، **لقطة العجلان وبلة الظمآن**، ت. د. محمد الشنقيطي، ط١، (المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

٢٢١- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، ت. عبد الله الداغستاني، ط١، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م).

٢٢٢- الزركلي، خير الدين بن محمود، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط١٥، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

٢٢٣- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **الفائق في غريب الحديث والأثر**، ت. علي البجاوي، ومحمد إبراهيم، د.ت، ط٢، (بيروت: دار المعرفة).

٢٢٤- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، **أساس البلاغة**، ت. محمد عيون السود، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

٢٢٥- الزمخشري، جار الله محمود، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، وبذيله: **الانتصاف** لابن المنير الإسكندري، **والكافي الشافي** لابن حجر، **وحاشية المرزوقي**، **ومشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف** للمذكور، د.ط، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٧م).

٢٢٦- الزنجاني، أبو القاسم سعد بن علي، **شرح المنظومة الرائية في السُّنَّة**، ت. الدكتور عبد الرزاق البدر، ط١، (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٣٠هـ).

٢٢٧- الزنجاني، أبو المناقب شهاب الدين محمود، **تخريج الفروع على الأصول**، ت. د. محمد أديب صالح، ط٢، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

٢٢٨- أبو زيد، بكر بن عبد الله، **المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب**، «مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة»، ط١، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٧هـ).

٢٢٩- أبو زيد، نصر حامد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، ط٤، (المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م).

٢٣٠- زهير، محمد أبو النور، **أصول الفقه**، د.ط.ت، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث).

٢٣١- ابن الساعي، علي بن أنجب، **الدر الثمين في أسماء المصنفين**، ت. أحمد شوقي بنبين، ومحمد سعيد حنشي، ط١، (تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

٢٣٢- سالم، عبد الجليل، **تعليل الأحكام الشرعية وأساسه الكلامي**، م. المشكاة، جامعة الزيتونة، المجلد ٩ العدد ١٠، (صفحات البحث: ٢٣٩-٢٦٧).

٢٣٣- سانو، مصطفى قطب، **قراءات معرفية في الفكر الأصولي**، ط١، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧م/ ١٤٢٨هـ).

٢٣٤- سباني، حمدي، **تكليف المكره عند الأصوليين**، رسالة ماجستير، د.ط. (السودان: جامعة أم درمان الإسلامية: كلية الشريعة والقانون، ١٩٩٤م).

٢٣٥- السبكي: تقي الدين، وولده تاج الدين، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ت. الزمزمي، وصغيري، ط١، (الإمارات: دار البحوث والدراسات، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

٢٣٦- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، ت. علي معوض، وعبدالموجود، ط١، (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٢٣٧- السبكي، تاج الدين، **الأشباه والنظائر**، ت. عادل عبد الموجود، وعلي معوض، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

٢٣٨- السبكي، تاج الدين، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، ت. عبد المنعم خليل إبراهيم، ط٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ).

٢٣٩- السبكي، تاج الدين، **طبقات الشافعية الكبرى**، ت. د. محمود الطناحي، ود. عبد الفتاح الحلو، ط٢، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ).

٢٤٠- السجزي، أبو نصر الوائلي، **رسالة إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت**، ت. باعبد الله، ط١، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤١٣هـ).

٢٤١- السخاوي، أبو الخير شمس الدين، **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**، ت. إبراهيم باجس، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٢٤٢- السخاوي، أبو الخير شمس الدين، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، ت. علي حسين علي، ط١، (القاهرة: مكتبة السُّنَّة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٢٤٣- السخاوي، شمس الدين، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ط١، مصورة عن مكتبة القدسي، ١٣٥٣هـ، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٢٤٤- سر الختم النور، ياسر حسن، **دلالة الأمر والنهي على القصد وموقف الأصوليين منها**، رسالة دكتوراه، د.ط، (السودان، جامعة أم درمان الإسلامية، ٢٠١٠م).

٢٤٥- السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول السرخسي**، ت. أبي الوفاء الأفغاني، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

٢٤٦- سعد، قاسم علي، **جمهرة تراجم الفقهاء المالكية**، ط١، (الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٢٤٧- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، **تفسير أبي السعود**، المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، د.ط، ت، (بيروت، دار إحياء التراث العربي).

٢٤٨- السُّعودي، سامح بن علي، **الأنجم الزاهرات فيما عند الأشاعرة من التناقضات**، ط١، (المنصورة - مصر: دار اللؤلؤة، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م).

٢٤٩- السفاريني، محمد بن أحمد، **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، مع تعليقات أبي بطين وابن سحمان**، د.ط، (دمشق: مؤسسة الخافقين، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٢٥٠- سلطان، منير، **إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة**، ط٣، (الإسكندرية: المعارف، ١٩٨٦م).

٢٥١- السلمي، عبد الرحيم بن صمايل، **حقيقة التوحيد بين أهل السُّنَّة والمتكلمين**، ط١، (دار المعلمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م).

٢٥٢- السلمي، عياض بن نامي، **استدلال الأصوليين بالكتاب والسُّنَّة على القواعد الأصولية**، ط١، (الرياض. طبع مؤلفه، ١٤١٨هـ).

٢٥٣- السلمي، عياض بن نامي، **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهلُه**، ط٤، (الرياض: دار التدمرية، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)

٢٥٤- السلمي، عياض بن نامي، **تخصيص العلة الشرعية**، بحث منشور بمجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ٢١، رمضان، ١٤١٨هـ.

٢٥٥- سليمان، عبد الرحمن جمال فارس، **الخلاف الأصولي في قاعدة الأمر بالشيء نهي عن ضده**، تكميلي ماجستير، د.ط. (ماليزيا: جامعة المدينة العالمية، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م).

٢٥٦- السمرقندي، علاء الدين، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، ت. د. محمد زكي عبد البر، ط١، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

٢٥٧- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، **تفسير القرآن**، ت. ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط١، (الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٢٥٨- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ت. د. عبدالله الحكمي، ود.علي بن عباس الحكمي، ط١، (الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٢٥٩- السمعاني، أبو المظفر، **الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة**، ت. د. نايف العمري، ط١، (السعودية: دار المنار، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٢٦٠- السمعاني، أبو المظفر، **القواطع في أصول الفقه، ومعه عدة الشارع في التعليق على القواطع**، لصالح حمودة، ط١، (الأردن: دار الفاروق، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

٢٦١- السمعاني، أبو المظفر، **فصول منتقاة من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث**، ت. د. محمد الجيزاني، ط١، (السعودية: مكتبة أضواء المنار، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

٢٦٢- السمعاني، أبو المظفر، **قواطع الأدلة في الأصول**، محمد حسن هيتو، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

٢٦٣- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم، **الأنساب**، ت. عبد الرحمن المعلمي، ط١، (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م).

٢٦٤- السنوسي، أبو عبد الله محمد، **شرح أم البراهين**، ط١، (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٣٥١م).

٢٦٥- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، **الكتاب: كتاب سيبويه**، ت. عبد السلام هارون، ط٣، (القاهرة: الخانجي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)

٢٦٦- ابن سيده، **المخصص**، ت. جفال، ط١، (بيروت: إحياء التراث، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

٢٦٧- ابن سيده، علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، ت. عبد الحميد هنداوي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

٢٦٨- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن المرزبان، **شرح كتاب سيبويه**، ت. أحمد مهدلي، وعلي سيد علي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

٢٦٩- ابن سينا، أبو علي الحسين، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، ت. د. سليمان دنيا، ط٣، د.ت، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م).

٢٧٠- ابن سينا، أبو علي، الشفاء: **الإلهيات**، ت. الأب قنواتي، وسعيد زايد، د.ط، (إيران: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ).

٢٧١- ابن سينا، أبو علي، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق محي الدين الكردي، ط٢، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م).

٢٧٢- ابن سينا، **الحدود**، ضمن «المصطلح الفلسفي عند العرب»، ت. الدكتور عبد الأمير الأعسم، ط٢، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م)

٢٧٣- السيناوي، حسن ابن الحاج عمر، **الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع**، د.ط، (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م).

٢٧٤- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **طبقات المفسرين**، ت. علي محمد عمر، ط١، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٦هـ).

٢٧٥- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)

٢٧٦- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ت. محمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل، وعلي البجاوي، د.ط، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦م).

٢٧٧- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ت. محمد أبو الفضل، ط١، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٨٥م).

٢٧٨- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع**، ت. أ.د محمد إبراهيم الحفناوي، ط٢، (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م).

٢٧٩- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **نظم العقيان في أعيان الأعيان**، ت. د. فيليب حتّي، د.ط، (نيويورك: المطبعة السورية الأمريكية، ١٩٢٧م).

٢٨٠- السيوطي، جلال الدين، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، ت. عبد السلام هارون، وعبد العال مكرم، د.ط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

٢٨١- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، **الموافقات**، ت. مشهور حسن آل سلمان، ط١، (السعودية- الخبر: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

٢٨٢- الشاطبي، إبراهيم، **الموافقات في أصول الشريعة**، ت. عبد الله دراز، وعبد السلام الشافي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٢٨٣- الشافعي، حسن، **الآمدي وآراؤه الكلامية**، ط١، (القاهرة: دار السلام، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

٢٨٤- شاكر، محمود محمد، **مداخل إعجاز القرآن**، د.ط. ت، (القاهرة: مطبعة المدني).

٢٨٥- أبو شامة، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن، **خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول**، ت. عزون، ط١، (الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٢٨٦- الشيوي، محمد بن علي الجيلاني، **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**. ط١، (بيروت: مكتبة حسن العصرية، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م).

٢٨٧- الشثري، سعد بن ناصر، **الأصول والفروع: حقيقتهما والفرق بينهما والأحكام المتعلقة بهما**، ط١، (الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).

٢٨٨- الشثري، سعد بن ناصر، **شرح مختصر روضة الناظر لنجم الدين الطوفي**، ط٢، (الرياض: دار التدمرية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)

٢٨٩- الشثري، سعد، **القطع والظن عند الأصوليين**، ط١، (الرياض: دار الحبيب، ١٤١٨/١٩٩٧).

٢٩٠- شرقه، طاهر سعيد، **نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة**. ط٢، (الرياض: مركز الفكر المعاصر، ١٤٣٥هـ)

٢٩١- المرتضى، علي بن الحسين الشريف، **أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد**، ت. محمد إبراهيم، ط١، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).

٢٩٢- شلبي، محمد مصطفى، **تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد**، ط٢، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٢٩٣- ابن الجزري، شمس الدين محمد، **معراج المنهاج: شرح منهاج الوصول للبيضاوي**، ت. د. شعبان إسماعيل، ط١، (القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

٢٩٤- الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب، **الوصف المناسب لشرع الحكم**. ط١، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤١٥هـ)

٢٩٥- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، ط١، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ).

٢٩٦- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، **مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر**. ط١، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ).

٢٩٧- الشهراني، عايض بن عبد الله، **مسألة كلام الله تعالى وأثرها في مباحث الحكم الشرعي والتكليف**، م. العلوم الشرعية بجامعة الإمام، الرياض، ع٢٩ شوال ١٤٣٤هـ.

٢٩٨- الشهراني، عايض، **التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه**. ط١، (الرياض، دار كنوز إشبيليا، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

٢٩٩- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، **الملل والنحل**، ت. محمد كيلاني. د. ط. (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

٣٠٠- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ت. ألفريد جيوم، ط١، (القاهرة وبورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

٣٠١- الشهري، عبد الرحمن معاضة، **القول بالصرفة في إعجاز القرآن عرض ونقد**، ط١، (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ).

٣٠٢- شهيد، الحسن، **الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، ط١، (أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م).

٣٠٣- الشوشاوي، الحسين بن علي الرجراجي، **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، ت. د. السراح، ود. الجبرين، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).

٣٠٤- الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ت. سامي العربي، ط١، (الرياض: دار الفضيلة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

٣٠٥- الشوكاني، محمد بن علي، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ويليه الملحق التابع للبدر الطالع لمحمد زبارة اليمني**. د. ط. (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي).

٣٠٦- شيخ زاده، **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد**، ط١، (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ).

٣٠٧- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **التبصرة في أصول الفقه**، ت. د. محمد حسن هيتو، ط١، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ).

٣٠٨- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، **شرح اللمع**، ت. عبد المجيد التركي، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

٣٠٩- الشيرازي، أحمد بن إسحاق، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ت. أحمد جاسم خلف الراشد، ط١، (الرياض: دار الصميعي، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م).

٣١٠- صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، ط٤، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

٣١١- صالح، محمد المداعي، **تعريف العلم والمعرفة في ضوء مدارس الفكر الإسلامي الأولى**، م. مجلة جامعة ناصر الأممية (جامعة الزيتونة حاليًا بليبيا)، العدد ٣، ٢٠٠٩م.

٣١٢- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، ت. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط١، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).

٣١٣- الصفدي، صلاح الدين، **نكت الهميان في نكت العميان**، ت. مصطفى عطا، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).

٣١٤- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان الشهرزوري، **طبقات الفقهاء الشافعية**، ت. محي الدين نجيب، ط١، (بيروت: البشائر الإسلامية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

٣١٥- ابن الصلاح، أبو عمرو، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط**، ت. موفق عبد القادر، د. ط، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)

٣١٦- ابن الصلاح، **علوم الحديث**، ت. العتر، ط١٦، (دمشق: الفكر، ١٤٣١/ ٢٠١٠م).

٣١٧- ابن الصلاح، **فتاوى ومسائل**، ت. قلعجي، ط١، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

٣١٨- الصنعاني، **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**، ت. السياغي، ود. الأهدل، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

٣١٩- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، د.ط.ت، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية).

٣٢٠- الضويحي، علي، **آراء المعتزلة الأصولية**، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٣٢١- الضويحي، علي، **وسائل الوصول إلى مسائل الأصول**، ط١، (السعودية: ابن الجوزي، ١٤٣٤).

٣٢٢- أبو طالب، عمر بن علي، **الأسماء الشرعية عند الأصوليين**. م. الجمعية الفقهية السعودية، ع ٣٤- رمضان، ٢٠١٦م، صفحات البحث (١١٥-١٦٩).

٣٢٣- الطبراني، أبو القاسم سليمان، **المعجم الكبير**، ت. حمدي السلفي، ط٢، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية).

٣٢٤- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ت. التركي بالتعاون مع دار هجر، ط١، (القاهرة: هجر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

٣٢٥- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، **شرح مشكل الآثار**، ت. شعيب الأرنووط، د.ط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

٣٢٦- الطوسي، الخواجة نصير، **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، ط٢، (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

٣٢٧- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي، **درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**، ت. أيمن شحادة، ط١، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ١٤٢٦هـ).

٣٢٨- الطوفي، نجم الدين سليمان، **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**، ت. محمد إسماعيل، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

٣٢٩- الطوفي، نجم الدين سليمان، **شرح مختصر الروضة**، ت. عبد الله التركي، ط٤، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٣٣٠- الطيب، أحمد بن أحمد، **نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية**، (بحث منشور بمجلة المسلم المعاصر، ع ١٠٣، السنة ٢٦).

٣٣١- ابن عاشور، محمد، **التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول للقرافي**، د.ط، (تونس: مطبعة نهج الحريرة، ١٣٤١هـ).

٣٣٢- ابن عاشور، محمد، **التحرير والتنوير**، د.ط، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

٣٣٣- ابن عباد، الصاحب إسماعيل، **المحيط في اللغة**، ت. محمد حسن آل ياسين، ط١، (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

٣٣٤- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار**، ت. قلعجي، ط١، (القاهرة دار الوعي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

٣٣٥- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ت. مصطفى العلوي، ومحمد البكري، د.ط، (المغرب: وزارة الأوقاف المغربية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م).

٣٣٦- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ت. علي البجاوي، ط١، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٣٣٧- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، **جامع بيان العلم وفضله**، ت. أبي الأشبال الزهيري، ط١، (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

٣٣٨- عبدالحميد، محمد محي الدين، **رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة**، د. ط، (القاهرة: دار الطلائع للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م).

٣٣٩- عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، وبيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م)

٣٤٠- عبدالرحمن، محمد حسن أبو العز، **الخلاف اللفظي في علم أصول الفقه تأصيل نظري وتطبيق على جهود الشيخ المطيعي**، مجلة دار الإفتاء المصرية، ع٨- أبريل/ ٢٠١١.

٣٤١- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ت. عبد اللطيف حسن، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٣٤٢- عبدالعظيم، أسامة، **السبيل إلى تصفية الأصول من الدخيل**، مجلة المسلم المعاصر، السنة ٣٢، العدد ١٢٥-١٢٦.

٣٤٣- آل عبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد، **مناظرات ابن تيمية لأهل الملل والنحل**، ط١، (مطابع أضواء المنتدى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

٣٤٤- آل عبد اللطيف، أحمد بن عبد اللطيف بن عبد الله، **منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة**، ط٢، (جدة: مكتبة الشنقيطي، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٣٤٥- آل عبد اللطيف، أحمد بن عبد اللطيف، **شرح الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية**، ت. د. مازن بن عيسى، ط١، (جدة، مكتبة الشنقيطي، ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م).

٣٤٦- ابن عبد الهادي، جمال الدين، **مقبول المنقول من علمي الجدل والأصول**، ط٢، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).

٣٤٧- عبدالله، خالد نور، **مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه: عرض ونقد على ضوء الكتاب والسُّنَّة**، ط١، (الأردن: الدار الأثرية، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م).

٣٤٨- عبدالله، خالد، **منهج أهل السُّنَّة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى**، ط١، (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٣٤٩- عبدالرحمن، جلال الدين، **غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول: المبادئ والمقدمات**، ط٢، (القاهرة. مطبعة الجبلاوي، ١٤١١هـ/١٩٩٠م).

٣٥٠- العبدة وعبدالحليم، **المعتزلة بين القديم والحديث**، ط١ (برمنجهام. دار الأرقم، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).

٣٥١- عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، ت. د. محمد عمارة، ط١، (القاهرة وبيروت: دار الشروق، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٣٥٢- أبو عبيدة، معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، تحقيق فؤاد سزكين، د.ط. ت، (القاهرة: مكتبة الخانجي).

٣٥٣- آل عثيمين، صالح، **تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة، ويليه افات التسهيل**، ت. بكر أبو زيد، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

٣٥٤- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، ت. الدكتور عبد الكبير المدغري، ط١، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)

٣٥٥- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، ت. د. محمد ولد كريم، ط. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م).

٣٥٦- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، ت. جمال مرعشلي، ط١، (بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

٣٥٧- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، **قانون التأويل**، ت. محمد السليماني، ط١، (جدة: دار القبلة، وبيروت: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

٣٥٨- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، **نكت المحصول في علم الأصول**، ت. د. حاتم باي، ط١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م).

٣٥٩- ابن العربي، أبو بكر محمد، **العواصم من القواصم**، ت. د. عمار الطالبي، د.ط. ت، (القاهرة: دار التراث).

٣٦٠- ابن العربي، أبو بكر محمد، **أحكام القرآن**، ت. محمد عبد القادر عطا، ط٣، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٣٦١- العروسي، محمد، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، ط٢، (الرياض: الرشد ناشرون، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

٣٦٢- العريفي، سعود بن عبد العزيز، **النقد التيمي للمنطق: دراسة وتقريب**، (السعودية: تكوين للدراسات والأبحاث، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م).

٣٦٣- ابن أبي العز، علي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ت. التركي والأرناؤوط، ط٢، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م).

٣٦٤- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، **تاريخ مدينة دمشق**، ت. عمر العمروي، د.ط، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

٣٦٥- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ط٣، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ).

٣٦٦- العسكري، أبو هلال، **الوجوه والنظائر**، ت. محمد عثمان، ط١، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).

٣٦٧- العطار، حسن، **حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، وبهامشه تقرير الشربيني، وتقريرات المالكي**، د.ط. ت، (بيروت: دار الكتب العلمية).

٣٦٨- العفراني، السمني، **بلاغة التأويل في مؤلفات الغزالي: الخطاب بين إرهاق العلم الكلي وإكراهات التاريخ**، د.ط، (تونس: التونسية للكتاب، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م).

٣٦٩- العقل، ناصر، **الفرق الكلامية: المشبهة- الأشاعرة- الماتريدية: نشأتها وأصولها وأشهر رجالها**، ط١، (الرياض: دار الوطن، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

٣٧٠- ابن عقيل، أبو الوفاء علي، **الواضح في أصول الفقه**، ت. د. عبدالله التركي، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

٣٧١- ابن عقيل، **الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال**، نشر جورج مقدسي، مجلة الدراسات الشرقية، دمشق م١٧، ١٩٧١م.

٣٧٢- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، **اللباب في علل البناء والإعراب**، ت. د. عبد الإله النبهان، ط١، (دمشق: دار الفكر، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

٣٧٣- العكبري، **رسالة في أصول الفقه**، ت. بدر السبيعي، ط١، (الأردن: أروقة، ١٤٣٨/٢٠١٧م).

٣٧٤- أبو العلا، عبد القادر، **هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة من عبادات ومعاملات وجنايات أم لا؟**، م. الشريعة والقانون بأسيوط، ع٣، ١٩٨٥م، (ص٢٤٠-٢٧٩).

٣٧٥- العلائي، صلاح الدين، **تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة**، ت. د. محمد الأشقر، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/١٩٩١م).

٣٧٦- العلواني، طه جابر فياض، **تعليل الأحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه، وحقيقة موقف الحنابلة منه**، م. البحوث الإسلامية، السعودية، ع١٠/ ١٩٨٤م.

٣٧٧- علي، فخر الدين الزبير، **سلسلة تصفية علم الأصول من الفضول: بحوث محكّمة**، ط١، (القاهرة: مكتبة الدبار، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م).

٣٧٨- العمادي، محمد حسن، **خراسان في العصر الغزنوي**، ط١، تقديم د. نعمان جبران، د.ط، (الأردن: مؤسسة حمادة، ودار الكندي، ١٩٩٧م).

٣٧٩- ابن العماد، عبد الحي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ت. محمود وعبد القادر الأرناؤوط، ط١، (دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

٣٨٠- عمر، أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط١، (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

٣٨١- العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير، **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، ت. سعود الخلف، ط١، (الرياض: أضواء السلف، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م).

٣٨٢- العمرو، آمال، **الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية جمعًا ودراسة**، نسخة إلكترونية من رسالة دكتوراه، د.ط، (الرياض: جامعة الإمام الإسلامية).

٣٨٣- العمري، أحمد جمال، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني: نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري، د.ط، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م).

٣٨٤- عوام، محمد، الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، ط١، (أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م).

٣٨٥- العوني، حاتم بن عارف، اليقيني والظني من الأخبار: سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعري والمحدثين، ط٢، (بيروت: الشبكة العربية، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٣م).

٣٨٦- عيسى، مازن، آراء الإمام أبي المظفر السمعاني العقدية من خلال كتابه تفسير القرآن العزيز؛ جمعًا ودراسة، نسخة من رسالة الدكتوراه جامعة القرآن الكريم بالسودان ١٤٣٨هـ.

٣٨٧- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق د. سليمان دنيا، د.ط، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١م).

٣٨٨- الغزالي، أبو حامد محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ت. د. إنصاف رمضان، ط١، (سوريا ولبنان: دار قتيبة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٣٨٩- الغزالي، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، ت. د. محمد حسن هيتو، ط٣، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

٣٩٠- الغزالي، أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ت. د. حمد الكبيسي، ط١، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م).

٣٩١- الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ت. محمود بيجو، ط١، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٣٩٢- الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى من علم الأصول، ت. محمد سليمان الأشقر، ط١، (دمشق وبيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م).

٣٩٣- الغزالي، أبو حامد محمد، الوسيط في المذهب، وبهامشه التنقيح للنووي، وغيره، ت. محمد تامر، ط١، (القاهرة: دار السلام ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

٣٩٤- الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد، **أصول الدين**، ت. د. عمر وفيق الداعوق، ط١، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

٣٩٥- الغصن، سليمان بن صالح، **موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة**، ط٢،، (الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م).

٣٩٦- غنوم، رشا محمد، **الخلاف اللفظي في المسائل الكلامية: دراسة تحليلية مقارنة**، ط١، (بيروت: دار النوادر اللبنانية، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م).

٣٩٧- الفارابي، أبو نصر، **الحروف**، ت. محسن مهدي، ط٢، (بيروت: المشرق، ١٩٩٠م).

٣٩٨- الفارابي، أبو نصر، كتاب **إحصاء العلوم**، تحقيق د.علي ملحم، ط١، (بيروت: دار الهلال، ١٩٩٦م)

٣٩٩- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها**، ت. أحمد بسج، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

٤٠٠- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ت. عبد السلام هارون، ط ١، (القاهرة: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

٤٠١- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، **العدة في أصول الفقه**، ت. د. أحمد المباركي، ط٢، (الرياض: ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

٤٠٢- الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، **كتاب العين**، ت. د. مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، د.ط.ت، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال)

٤٠٣- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **الجمل في النحو**، ت. فخر الدين قباوة، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٤٠٤- فركوس، أبو عبد المعز محمد علي، **المنطق الأرسطي وأثر اختلاطه بالعلوم الشرعية**، ط١، (الجزائر: دار الرغائب والنفائس، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

٤٠٥- ابن فرحون، برهان الدين، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ت. د. محمد الأحمدي أبو النور، د.ط.ت (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر)

٤٠٦- فقيهي: موسى بن علي، **مبدأ اللغة عند علماء الأصول وأثره في الأحكام**، م. الحكمة العدد ٢٨، سنة ٢٠٠٤م، (صفحات البحث: ٢٩١-٣٧٨).

٤٠٧- فلوسي، مسعود بن موسى، **مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه**، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٤٠٨- الفناري، محمد بن حمزة بن محمد، **فصول البدائع في أصول الشرائع**، ت. محمد حسن إسماعيل، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م/ ١٤٢٧هـ).

٤٠٩- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، **الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)**، ت. محمد السليماني، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م).

٤١٠- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، **مشكل الحديث وبيانه**، ت. موسى علي، ط٢، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

٤١١- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة**، ت. أ. د أحمد السايح، ط١، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م).

٤١٢- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، ت. باحثين بإشراف محمد العرقسوسي، ط٨، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

٤١٣- الفيروزأبادي، محمد بن يعقوب، **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**، ت. محمد المصري ط. ١، (دمشق: دار سعد الدين، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٤١٤- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، تحقيق د. عبدالعظيم الشناوي، ط٢، د.ت، (القاهرة. دار المعارف).

٤١٥- قاسم، محمود، **مقدمة في نقد مدارس علم الكلام** [منشور كمقدمة لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد]، ط٢، (القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤م).

٤١٦- ابن القاضي، أبو العباس المكناسي، **درة الحجال في أسماء الرجال**، د. محمد الأحمدي أبو النور، د.ط. (القاهرة: دار التراث، وتونس. المكتبة العتيقة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).

٤١٧- ابن قاضي شهبة، أبو بكر، **طبقات الشافعية**، ت. د. الحافظ خان، ط١، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).

٤١٨- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله، **روضة الناظر وجُنّة المناظر في أصول الفقه، ومعه نزهة الخاطر العاطر لابن بدران**، ط٣، (الرياض. مكتبة المعارف، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٤١٩- ابن قُطلوبغا، قاسم، **تاج التراجم**، ت. محمد خير يوسف، ط١، (دمشق: دار القلم، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

٤٢٠- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي، **الفروق، ومعه تهذيب الفروق، والقواعد السنية للمالكي**، د.ط. (الكويت: دار النوادر، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

٤٢١- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، ت. د. أحمد الختم عبد الله، د.ط، (مصر: دار الكتبي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

٤٢٢- القرافي، شهاب الدين، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ت. عادل عبد الموجود، ومعوض، ط١، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٤٢٣- القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، د.ط، د.ت، (باكستان: مكتبة مير محمد).

٤٢٤- القرطبي، أبو العباس أحمد، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، ت. باحثين، ط١، (دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

٤٢٥- القرطبي، أبو عبد الله محمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ت. د. التركي، وباحثين، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

٤٢٦- القرطبي، محمد، **الأسنى في أسماء الله وصفاته الحسنى**، ت. باحثين، ط١، (مصر- طنطا: دار الصحابة للتراث بطنطا، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

٤٢٧- القرني، عبد الرحمن، **ثبوت النسخ قبل علم المكلف: دراسة أصولية تطبيقية**، م. الأصول والنوازل، السنة ٢، ع. ٣، ديسمبر ٢٠٠٩م، محرم، ١٤٣١هـ.

٤٢٨- القرني، عبد الله بن محمد، **المعرفة في الإسلام**. نسخة مصورة من أطروحة دكتوراه بجامعة أم القرى، ١٤١٨هـ.

٤٢٩- قصاب، وليد، **التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري**، د.ط. (الدوحة: دار الثقافة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٤٣٠- القطان، مناع، **مباحث في علوم القرآن**، ط٣، (الرياض: المعارف، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

٤٣١- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، **التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**، ط١، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).

٤٣٢- قوشتي، أحمد، **الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف**، ط١، (السعودية: الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ١٤٣٥).

٤٣٣- ابن القطان، أبو الحسن الفاسي، **الإقناع في مسائل الإجماع**، ت. حسن الصعيدي، ط١، (القاهرة: الفاروق الحديثة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م).

٤٣٤- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ت. شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

٤٣٥- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ت. الصمعاني، والعجلان، ط٢، (الرياض: دار الصميعي، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٤٣٦- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية**، ت. زائد النشيري، ط١، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٣١هـ).

٤٣٧- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ت. د. علي الدخيل الله، ط١، (الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ).

٤٣٨- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ت. الفقي، ط٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

٤٣٩- ابن القيم، محمد، **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ت. مشهور حسن، ط١، (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).

٤٤٠- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، ت. د. عبدالرحمن قائد، والإصلاحي، والعمير، ط١، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٣٢هـ).

٤٤١- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، ت. سامي سلامة، ط٢، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)

٤٤٢- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، ت. د. عبدالله التركي، بالتعاون مع مركز الأبحاث بدار هجر، ط١، (القاهرة: دار هجر، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٤٤٣- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **طبقات الفقهاء الشافعيين**، ت. د. أحمد هاشم، ود. محمد عزب، د.ط، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)

٤٤٤- كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، د.ط، ت، (بيروت: مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي).

٤٤٥- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، د.ط، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٣٥٥/١٩٣٦م).

٤٤٦- الكرمي، مرعي بن يوسف بن أبي بكر، **دليل الطالبين لكلام النحويين**، ط١، (الكويت: إدارة المخطوطات بوزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م).

٤٤٧- الكفراوي، أسعد عبد الغني، **النهي عند الأصوليين**، م. دار الإفتاء المصرية، العدد ٢٨ (٢٠١٧م)، يناير- ربيع الثاني، (صفحات البحث من ١٠-١٠٧).

٤٤٨- الكفوي، أبو البقاء أيوب، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ت. د. درويش، والمصري، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

٤٤٩- الكلنبوي، إسماعيل، **حاشية على شرح الجلال الدواني على العضدية، ومعه حاشيتا المرجاني والخلخالي**، د.ط، (دار الطباعة العامرة، ١٣١٧هـ).

٤٥٠- الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ، **التمهيد في أصول الفقه**، ت. مفيد أبو عمشة ومحمد إبراهيم، ط١، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م).

٤٥١- كي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: فرنسيس، وكوركيس، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٤٥٢- اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور، **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة من الكتاب والسُّنَّة وإجماع الصحابة**، ت. د. أحمد حمدان، د. ط، (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٢هـ).

٤٥٣- اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، **في أصول الفقه**، تحقيق د.عبدالمجيد التركي، ط١، (بيروت: دار الغرب، ١٩٩٥م).

٤٥٤- ابن اللحام، علي البعلي، **القواعد والفوائد الأصولية**، ت. عبد الكريم الفضيلي، ط١، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

٤٥٥- ابن اللحام، علي بن محمد البعلي، **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ت. د. محمد بقا، د. ط. (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

٤٥٦- اللقاني، **هداية المريد لجوهرة التوحيد**، ت. الخطيب، د. ط. (بيروت: العلمية، ٢٠١١م).

٤٥٧- اللكنوي، أبو الحسنات، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مع التعليقات السنية على الفوائد البهية**، ت. النعساني، د. ط. ت.، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر).

٤٥٨- الماتريدي، أبو منصور السمرقندي، **التوحيد**، ت. الدكتور بكر طوبال أوغلي، والدكتور محمد آروشي، د. ط. ت.، بيروت وإستانبول: دار صادر، والإرشاد)

٤٥٩- الماردينى، محمد بن عثمان، **الأنجم الزاهرات على حلّ ألفاظ الورقات في أصول الفقه**، ت. محمد عثمان، ط١، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٤٦٠- المازري، أبو عبد الله، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، أ. د. عمار الطالبي، ط١، (تونس، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م).

٤٦١- ابن ماكولا، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف**، ت. عبد الرحمن المعلمي، ط٢، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٣م)

٤٦٢- ابن مالك، محمد بن عبد الله، **إكمال الإعلام بتثليث الكلام**، ت. د. سعد الغامدي، ط١، (السعودية، جامعة أم القرى، ودار المدني، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

٤٦٣- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **أدب القاضي**، ت. محي هلال السرحان، د. ط. (بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).

٤٦٤- الماوردي، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، ت. علي معوض، وعبد الموجود، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٤٦٥- المبرد، أبو العباس، **المقتضب**، ت. عبد الخالق عضيمة، ط٣، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف المصرية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

٤٦٦- المتولي، أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري، **الغنية في أصول الدِّين**، ت. عماد حيدر، ط١، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٧م).

٤٦٧- المحلي، جلال الدين، **شرح متن الورقات، ومعه حاشية الدِّمياطي**، ت. صهيب نوري علي، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

٤٦٨- محمد، مذبوحي، **المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة**، رسالة دكتوراه، د. ط. (الجزائر: جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

٤٦٩- المحمود، عبد الرحمن بن صالح، **القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسُّنَّة ومذاهب الناس فيه**، ط٢، (الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٤٧٠- مخلوف، محمد بن محمد بن عمر، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، ت. عبد المجيد خيالي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٤٧١- المدخلي، محمد ربيع، **الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى**، ط١، (مصر، مكتبة لينة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).

٤٧٢- مدكور، إبراهيم بيومي، **المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية الفقهية في الإسلام**، ترجمة د. حامد طاهر، (جامعة القاهرة- م. مركز اللغات)، العدد ٣٧، ٢٠١٢.

٤٧٣- المرادي، بدر الدين، **الجنى الداني في حروف المعاني**، ت. د. فخر قباوة، والأستاذ محمد فاضل، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

٤٧٤- المرادي، بدر الدين، **توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك**، عبد الرحمن سليمان، ط١، (بيروت: دار الفكر العربي، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م).

٤٧٥- مرحبا، إسماعيل، **تحرير محل النزاع في المسائل الفقهية**، م. الشريعة، الكويت، ٢٧ع٩٠، سبتمبر، ٢٠١٢م.

٤٧٦- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ت. الجبرين، والقرني، والسراح، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٤٧٧- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي**، ت. كسروي، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

٤٧٨- المطروي، أبو حامد، **عنوان الأصول في أصول الفقه**، ت. د. عبدالقادر دهمان، ومصطفى سليخ، ط١، (الكويت: دار الضياء، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م).

٤٧٩- المطيعي، **القول المفيد شرح وسيلة العبيد**، ط١، (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٦هـ).

٤٨٠- مغازي، عبد المجيد، **تعدد مظاهر الحق في المسائل الاجتهادية**، م. الشريعة، جامعة الكويت، المجلد ١٦، ع٤٤، مارس- ذو الحجة، ٢٠٠١.

٤٨١- المعتق، عوّاد بن عبد الله، **المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السُّنَّة منها**، ط٢، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٤٨٢- آل مغيرة، عبد الله، **دلالات الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية** ﷺ **جمعًا وتوثيقًا ودراسة**، ط١، (الرياض: دار كنوز إشبيليا، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

٤٨٣- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**، ت. د. عبدالرحمن العثيمين، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٤٨٤- ابن مفلح، شمس الدين محمد، **أصول الفقه**، ت. د. فهد السدحان، ط١، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٤٨٥- ابن الملقن، سراج الدين عمر، **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، ت. الأزهري، ومهني، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

٤٨٦- ابن المنذر، أبو بكر النيسابوري، **الإشراف على مذاهب العلماء**، ت. صغير الأنصاري، ط١، (الإمارات: مكتبة مكة الثقافية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٤٨٧- ابن المنصور بالله، الحسين بن القاسم، **هداية العقول إلى غاية السول في علم الأصول**، ط٢، (المكتبة الإسلامية، ١٤٠١هـ).

٤٨٨- ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط٣، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

٤٨٩- المعلوث، سامي، **أطلس أعلام المحدثين**، ط١، (الرياض: العبيكان، ٢٠١٩م).

٤٩٠- ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي، مرقاة الوصول إلى علم الأصول في أصول الفقه، ت. إلياس قبلان، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م).

٤٩١- المناوي، عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمات التعريف**، ت. د. عبدالحميد صالح حمدان، ط١، (القاهرة: دار عالم الكتب، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٤٩٢- منصور، طارق، **الواجب المخير مفهومه ومذاهب الأصوليين**، م. جامعة كسلا، ع: ٤ و٥، سنة ٢٠١٤م

٤٩٣- ابن أبي موسى، **الإرشاد إلى سبيل الرشاد**، ت. التركي، ط١، (بيروت: الرسالة ناشرون، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٤٩٤- أبو موسى، محمد محمد، **الإعجاز البلاغي: دراسة تحليلية لتراث أهل العلم**، ط٢، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٤٩٥- الموسوي، السيد إبراهيم الزنجاني، **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، ط٣، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

٤٩٦- الموصلي، محمد، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم**، ت. الدكتور الحسن العلوي، ط١، (الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٤٩٧- الميداني، عبد الرحمن بن حسن حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط٤، (دمشق وبيروت: دار القلم، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)

٤٩٨- الميداني، عبد الرحمن بن حسن، **الحضارة الإسلامية: أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها**، ط١. (دمشق: دار القلم، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

٤٩٩- ميهوب، عبد الحميد، **التكليف الشرعي**. ط١، (القاهرة: الكتاب الجامعي، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

٥٠٠- ابن ناصر الدين، **الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية "شيخ الإسلام" كافر**، ت. الشاويش، ط١، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

٥٠١- ابن ناصر الدين، **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم**، ت. محمد العرقسوسي، ط٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

٥٠٢- النُّباهي، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ط٥، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٥٠٣- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير**، ت. د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، ط١، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

٥٠٤- نجا، طه محمد، **الاتجاه السلفي عند الشافعية حتى القرن السادس الهجري**، ط١، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠م).

٥٠٥- النحوي، عدنان علي رضا، **تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها**، ط٢، (الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٥٠٦- النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله أحمد، **منار الأنوار في أصول الفقه**، ت. د. شامل الشاهين، ط١، (دمشق: دار غار حراء، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).

٥٠٧- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، **تبصرة الأدلة في أصول الدِّين**، ت. حسين آتاي، د. ط. (أنقرة - تركيا: رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، ١٩٩٣م).

٥٠٨- ابن نظام الدين، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور البهاري**، ت. عبد الله عمر، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

٥٠٩- النملة، عبد الكريم بن علي، **الخلاف اللفظي عند الأصوليين: تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية**، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٥١٠- النملة، عبد الكريم بن علي، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن: تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية**، ط١، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٥١١- النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، **تهذيب الأسماء واللغات**، د. ط. ت، (بيروت: دار الكتب العلمية).

٥١٢- النووي، أبو زكريا محي الدين، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ط٢، (مؤسسة قرطبة: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

٥١٣- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، إشراف زهير الشاويش، ط٣، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).

٥١٤- ابن هبيرة، أبو المظفر يحي بن محمد، **الإفصاح عن معاني الصحاح**، ط١، (حلب: المطبعة العلمية لمحمد راغب الطباخ، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م).

٥١٥- الهروي، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، **ذمُّ الكلام وأهله**، تحقيق عبد الرحمن الشبل، د. ط. (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

٥١٦- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، **السيرة النبوية**، ت. أ. د. عمر عبد السلام تدمري، ط٣، (دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٥١٧- ابن هشام، جمال الدين الأنصاري، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ت. المبارك، وحمد الله، والأفغاني، ط١، (دمشق: دار الفكر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).

٥١٨- ابن الهمام، كمال الدين السيواسي، **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، د.ط، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥١هـ).

٥١٩- الهمذاني، **تثبيت دلائل النبوة**، ت. د. عثمان، د.ط.ت، (بيروت: العربية للطباعة والنشر).

٥٢٠- الهمذاني، عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، جمع أبي محمد الحسن بن متويه، ت. الأب جين يوسف اليسوعي، د.ط.ت، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية).

٥٢١- الهمذاني، عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، د.ط.ت، (القاهرة، الدار المصرية للتأليف).

٥٢٢- الهمذاني، عبد الجبار، **المنية والأمل**، ت. النشار، د.ط، (الإسكندرية: المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م).

٥٢٣- الهمذاني، عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق ابن أبي هاشم، ت. د. عبدالكريم عثمان، ط٣، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).

٥٢٤- الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، **الفائق في أصول الفقه**، ت. محمود نصار، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م).

٥٢٥- الهندي، صفي الدين محمد، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ت. اليوسف والسويح، ط٢، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م).

٥٢٦- هنية، مازن، **تخصيص العلة**، م. الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، ع٢، يونيو ٢٠٠٤م.

٥٢٧- الهيتمي، أحمد بن محمد، **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**، ت. التركي، والخراط، ط١، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

٥٢٨- الوافي، حميد، **علم الأصول ومبدأ الاقتراض من العلوم المجاورة**: الندوة العلمية الدولية (أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟) بالمغرب، الرباط، ربيع الثاني/مارس ٢٠١٠م.

٥٢٩- ابن الوزير، محمد بن المرتضى، **إيثار الحق على الخلق في ردّ الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، د.ط، (القاهرة: مطبعة الآداب والمؤيد بمصر، ١٣١٨هـ).

٥٣٠- اليافعي، عفيف الدين، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، ت. المنصور، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

٥٣١- اليحصبي، عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، د.ط، (بيروت: الفكر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).

٥٣٢- اليحصبي، عياض السبتي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ت. باجتين، ط٢، (المغرب: وزارة الأوقاف، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٥٣٣- اليحصبي، عياض بن موسى، **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، د.ط، (القاهرة: دار التراث، وتونس: المكتبة العتيقة، ١٩٧٨م).

٥٣٤- ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد بن محمد، **طبقات الحنابلة**، ت. العثيمين، د.ط، (السعودية: الأمانة العامة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٥٣٥- أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ت. د. أحمد بن علي سير المباركي، ط٣، (السعودية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

٥٣٦- ---، **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية بمصر، د.ط، (القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٥٣٧- ---، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط٤، (القاهرة: الشروق الدولية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٥٣٨ ، **معجم مصطلحات العلوم الشرعية**، ط٢، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م).

٥٣٩- ---، **منطق أرسطو**، ت. د. بدوي، ط١، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠م).